دفتر عقل و قلب

پرتوی از اندیشه‌های عرفانی

حضرت امام خمینی

دکتر احمد عابدی

۵

بسم الله الرحمن الرحیم

دفتر عقل و قلب

نویسنده:

احمد عابدی

ناشر چاپی:

زائر- آستانه مقدسه قم

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

دفتر عقل و قلب

مشخصات کتاب

سرشناسه : عابدی، احمد، ۱۳۳۹ -

عنوان و نام پدیدآور : دفتر عقل و قلب: پرتوی از اندیشه های عرفانی و فلسفی امام خمینی(ره) / احمد عابدی.

مشخصات نشر : قم: آستانه مقدسه قم،انتشارات زائر، ۱۳۹۳.

مشخصات ظاهری : ده، ۲۹۰ ص.

فروست : زائر، انتشارات آستان مقدس حضرت فاطمه معصومه سلام الله علیه؛ ۱۷۲.

شابک : ۱۲۰۰۰۰ ریال:۹۷۸-۹۶۴-۸۵۶-۷۵۷-۱

یادداشت : چاپ دوم.

یادداشت : چاپ قبلی: آستانه مقدسه قم، انتشارات زائر، ۱۳۸۵(تغییر فروست).

یادداشت : کتابنامه: ص. [۲۸۵]- ۲۹۰؛ همچنین به صورت زیرنویس.

موضوع : خمینی، روح الله، رهبر انقلاب و بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران، ۱۲۷۹ - ۱۳۶۸. -- دیدگاه درباره عرفان

موضوع : عرفان -- مقاله ها و خطابه ها

شناسه افزوده : آستانه مقدسه قم. انتشارات زائر

رده بندی کنگره : DSR۱۵۷۴/۵ /ع۴ د۷ ۱۳۹۳

رده بندی دیویی : ۹۵۵/۰۸۴۲

شماره کتابشناسی ملی : ۴۰۳۹۳۲۷

ص: ۱

اشاره

↔

دفتر عقل و قلب

پرتوی از اندیشه های عرفانی

و فلسفی امام خمینی(ره)

دکتر احمد عابدی

ص: ۳

کنگره بزرگداشت شخصیت حضرت فاطمه معصومه و مکانت فرهنگی قم

مجموعه آثار شماره ۵

دفتر عقل و قلب

نویسنده: احمد عابدی

صفحه آرا: محمدعلی محمدی

ناشر: انتشارات زائر ـ آستانه مقدسه

لیتوگرافی: امام سجاد علیه السلام

چاپخانه: باقری

نوبت چاپ: اوّل/ زمستان ۱۳۸۴

شمارگان: ۱۰۰۰

بهاء: ۱۵۰۰ تومان

شابک: ۳-۵۷-۸۵۶۷-۹۶۴

مرکز پخش: قم، میدان شهداء (چهار راه بیمارستان)

تلفن: ۷۷۴۲۵۱۹ ص.پ. ۳۵۹۷-۳۷۱۸۵

ص: ۴

فهرست مطالب

مقدمه··· ۴۲

ص: ۵

ص: ۶

ص: ۸

ص: ۰

مقدمه کنگره

حضرت امام صادق علیه السلام:

«حرم ما اهل بیت علیهم السلام، شهر قم است. آنجا بانویی از فرزندانم به نام فاطمه دفن می شود، بهشت بر هر که اورا زیارت کند، واجب می گردد»(۱).

قم که به لقب «حرم اهل بیت علیهم السلام» مفتخر گردید، نه تنها به جهت وجود مردمی است که در آن به حسنِ عبادت و توحید عبادی در قیام و رکوع و سجود شناخته شده اند(۲)، و در آرمان شهر اسلامی گرد حضرت مهدی علیه السلام اجتماع کرده و به یاری آن حضرت قیام خواهند نمود، و نه صرفا به جهت وجود بزرگ ترین حوزه علمی و حدیثی و معرفتی شیعه در آن، بلکه این شهر مفتخر است که چونان صدفی زمینی، گوهر آسمانی و ملکوتی فرزند باب الحوائج الی الله را در بر گرفته و مسجد اولیای الهی گردیده است. اگر در گذشته شهر قم محل محدّثان بزرگ و معبد و سجده گاه فاطمه معصومه علیها السلام بوده، امروزه نیز پرچم دار فرهنگ ناب فقه جعفری و معنویت و عرفان بوده و ضمن تربیت و پرورش یاران امام عصر ارواحنا فداه، زائران حضرتش را با معارف بلند دینی میزبانی می کند. آری، «زیبد اگر خاک قم به عرش کند فخر(۳)».

ص: ۱

۱- ۱. «سفینه البحار» ج ۲، ص ۴۴۶.

۲- ۲. «مستدرک الوسائل» ج ۱۰، ص ۲۰۶.

۳- ۳. «دیوان امام خمینی» ص ۲۵۷.

قم، شهری است که بر ولایت و مودّت اهل بیت علیهم السلام پایه گذاری شده و به همین جهت، پایگاهی برای علویان و شیعیان و دژ تسخیرناپذیری علیه ستمگران بوده است و ائمه علیهم السلام با تعبیراتی خاص و بلند از این شهر یاد کرده اند(۱).

از هنگامی که شهر قم مسکن حضرت ستی، فاطمه معصومه علیها السلام گردید، بُعد فرهنگی و معنوی آن در کنار تحوّلات اجتماعی و سیاسی متحوّل و شکوفا شد، و از چنان موقعیتی برخوردار شد که جناب حسین بن روح رضوان الله علیه، از نوّاب اربعه، تأیید محتوای یک کتاب علمی و فقهی را مشروط به نظر مساعد علمای قم نمود(۲). وجود حوزه غنی و بزرگ شیعه، در این شهر و دفاع علمی از اسلام راستین به وسیله تألیف کتابها، اعزام مبلّغان و زادگاه انقلاب اسلامی بودن و... همه و همه به برکت وجود فرزند رسول خدا، کریمه اهل بیت علیهم السلام در این شهر است.

از آنجا که سال ۱۳۸۴ ه .ش. با یک هزار و دویست و پنجاهمین سالگرد ولادت آن حضرت، و نیز با پایان تجدید طلاکاری گنبد مطهر ــ که در زیبایی کم نظیر و بلکه بی نظیر است ــ مقارن شده، به منظور معرفی بیشتر آن حضرت و تبیین جایگاه ویژه شهر قم در ترویج فرهنگ تشیّع، به دستور تولیت عظمای آستانه مقدّسه، حضرت آیه الله مسعودی دام عزه «کنگره بزرگداشت شخصیت حضرت فاطمه معصومه علیها السلام و مکانت فرهنگی قم» شروع به فعالیت نمود. و در چهار موضوع ذیل:

الف. حضرت معصومه علیها السلام و آستانه مقدسه؛

ب. قم و فرهنگ تشیّع؛

ج. حوزه علمیه قم؛

د. انقلاب اسلامی در قم،

با محوریّت آستانه مقدّسه، حدود پنجاه جلد کتاب در موضوعات فوق که اکثر آنها

۱- ۱. «بحار الانوار» ج ۵۷، ص ۲۱۷.

۲- ۲. «کتاب الغیبه» شیخ طوسی، ص ۲۴۰.

جنبه تألیف داشته و برخی دیگر جنبه تراثی دارد و توسط محققان تألیف و تصحیح شده، اهتمام ورزیده است.

آثاری که در محورهای فوق تدوین و نگارش یافته تنها قدم کوچکی است که می تواند نقطه شروعی برای تحقیقات گسترده و عمیقی باشد که سزاوار موضوعات یاد شده است.

کتاب حاضر به اندیشه های عرفانی یکی از بزرگترین مفاخر قم حضرت آیه الله العظمی امام خمینی قدس سره و نیز آراء عرفانی آن بزرگ مرد اختصاص دارد، در عین حال بر این باور هستیم که آنچه در این اثر آمده است تنها پرتوی از شخصیت عرفانی و عقلانی حضرت امام ــ و نه بررسی کامل و سزاوار آن حضرت ــ آن هم در حدّ توان نگارنده است.

در اینجا لازم است از تولیت آستانه حضرت آیه الله مسعودی، مدیر عامل انتشارات زائر جناب آقای فقیه میرزایی و مدیریت فرهنگی حجت الاسلام والمسلمین عباسی و خصوصا برادر بزرگوار جناب حجه الاسلام و المسلمین آقای علی اشرف عبدی که سهم فراوانی در به ثمر رسیدن آثار این کنگره داشته اند و با راهنمایی ها و مساعدت های خود کنگره را به سامان رسانده و ما را سپاسگزار خود قرار دادند.

بر خود لازم می دانم که اذعان و اعتقاد قلبی خود را ابراز دارم که اگر توفیقات خدای متعال و عنایات کریمه اهل بیت علیهم السلام نبود، از برداشتن کوچک ترین قدمی در این راه عاجز و ناتوان بودیم.

و ما توفیقی الا بالله، علیه توکلت و الیه انیب.

احمد عابـدی

دبیر کنگره

ص: ۳

پیشگفتار «مردی از قم»

«مردی از قم»

حضرت امام جواد ابن الرضا صلوات الله علیه از قیام «مردی از قم» خبر داد که پرچم دار معنویت و عدالت در آخرالزمان باشد. و به راستی او انسان برینی است ملکوتی، که از ارض ناسوت برخاسته و تا اوج سماوات ارواح پر کشیده است. این «رجل من اهل قم» نظاره گر جبروت است که با کنار زدن حجابهای نورانی و ظلمانی مسندنشین مقام «تمکین» و صدرنشین منزل «انقطاع الی الله» است، و او جز حضرت آیه الله العظمی امام سید روح الله موسوی خمینی نیست که عارفی وارسته بود و توانست به خوبی بین زهد عرفانی و حضور در عرصه جامعه و سیاست جمع کند. او در دنیا بود اما هرگز به آن آلوده نشد، و مصداق «جزناها و هی خامده» گردید. اگر حوزه علمیه قم تنها دست رنج و دست آوردش تربیت چنین «مرد الهی» باشد لکفی بها فخرا.

امام خمینی رحمه الله خود را قمی دانسته و به آن افتخار می کند.

من هرجا باشم قمی هستم و به قم افتخار می کنم دل من پیش قم است و قمی.(۱)

امام خمینی رحمه الله محصول حوزه قم و نتیجه عنایات حضرت بنت باب الحوائج الی اللّه علیهما السلام است. و بر ما لازم است که به بررسی و شناخت افکار و اندیشه های ایشان همت گماریم. گرچه در سالهای اخیر اندیشه های سیاسی و اجتماعی امام مورد توجه قرار گرفته و آثار ارزشمندی در این زمینه نگارش یافته اما در مورد مهمترین بُعد از ابعاد وجودی آن مرد بزرگ یعنی عرفان و معنویت و تهذیب نفس کمتر قلم زده شده است. در حالی که نگارنده به جرأت ادعا می کند که حضرت امام در ابتکارات

۱- ۱ . «صحیفه امام» ج ۱۳، ص ۱۶۵.

و نوآوری های عرفانی و ید بیضائی که در این فن داشته تنها با شیخ اکبر و بزرگترین چهره عرفان قابل مقایسه است.

آثار عرفانی امام، سخنرانی ها و اعلامیه های ایشان مملو از مسائل ذوقی است که حکایت از گذر از هفت شهر عشق دارد و ضرورت توجه به این وجهه وجودی حضرت امام ضرورتی دوچندان دارد که امید است اثر حاضر قدمی هرچند کوچک در این زمینه باشد.

آنچه اینک در دست دارید مجموعه ای از مقالات متعددی است که به ابعاد عرفانی حضرت امام پرداخته و قبلاً نیز در مجلات مختلف نشر یافته اند و این جمع پریشان اینک می تواند تلاشی در جهت نشان دادن نوع نگرش مکتب قم به ذوقیات عرفانی باشد که تنها در حدّ بضاعت اندک نگارنده منعکس شده است، کتاب حاضر تجلّی پرتوی اندک از جمال و جلال عرفانی حضرت امام خمینی رحمه الله ــ که پرورش یافته مکتب قم است ــ را به تشنگان معنویت اهداء می کند و اینک ضمن مجموعه آثار کنگره بزرگداشت حضرت فاطمه معصومه علیها السلام به خوانندگان محترم تقدیم می گردد. امید آنکه مورد قبول درگاه احدیت باشد.

و ما توفیقی الا بالله، علیه توکلت و الیه انیب

احمد عابدی

دبیر کنگره

باریک تر از مو

اشاره

باریک تر از مو(۱)

اگر خداجویی و خداطلبی فطری است باید عرفان و شناخت منازل عمیق معرفت نیز فطری باشد. هاله ای از قدس و معنویت واژه «عرفان» را احاطه کرده است. و عارف کسی است که: «فکر خود را به قدس جبروت متوجه ساخته و دائما نور حق را در سرّ خود می طلبد».(۲)

توضیح و تفسیر مباحث عرفانی در این مختصر نمی گنجد، و ما در این جا تنها به نقطه نظرات عرفانی آینه حق نمای این دوران، خلیفه و نایب مهدی صاحب الزمان ــ عجل اللّه تعالی فرجه ــ ، عارف کامل و دل سوخته، طبیب و مرهم مشتاقان، راهنما و دلیل آزادگان، فقیه الفلاسفه و فیلسوف الفقها، مقتدای عارفان و قطب حق طلبان، اسدالله جبهه های مبارزه با کفر و شرک و نفاق، زاهد و راهب و صاحب اشک روان نیمه های شب، آیه اللّه العظمی امام خمینی ــ قدّس الله نفسه الزکیه ــ می پردازیم.

در هر مسأله عرفانی تنها اشاراتی گذرا به کلمات حضرت امام داشته و دیدگاه های خاص ایشان را تبیین می کنیم، البته چاره ای از گزیده گویی و پرهیز از شرح و بسط نداشته وگرنه «مثنوی هفتاد من کاغذ شود». ضمنا آنچه در این جا مطرح می شود به اندازه فهم نویسنده از کلمات حضرت امام خمینی رحمه الله است نه به اندازه معرفت و عرفان آن حضرت.

ص: ۷

۱- ۱ . اقتباس از پیام حضرت امام به گورباچف، صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۶۸ .

۲- ۲ . فصل دوم از نمط دوم از «الاشارات و التنبیهات».

تعریف عرفان

عرفان به عرفان نظری و عرفان عملی تقسیم می گردد، در این مجموعه بیش ترین توجه ما به عرفان نظری است، گرچه در خلال برخی از مباحث به عرفان عملی امام خمینی رحمه الله نیز می پردازیم، اما ثقل اصلی بحث بر عرفان نظری است.

برای عرفان نظری تعریف های مختلفی بیان شده و به تفاوت های عرفان با اخلاق و سیر و سلوک توجه خاصی شده است. امام خمینی رحمه الله معتقد است که: «عرفان عبارت است از معرفت خدا و شئون ذاتی و تجلیات اسمائی و افعالی او در حضرت علمیه و عینیه به مشاهده حضوری، و نیز علم حضوری داشتن به کیفیت مناکحات و مراودات و نتایج الهی در حضرات اسمائی و اعیانی».(۱)

به بیانی کوتاه تر می توان گفت: عرفان نزد امام خمینی رحمه الله عبارت است از: «علم به کمال جلاء و کمال استجلاء» و کمال جلاء یعنی ظهور حق در مرآه أتم، و کمال استجلاء یعنی شهود حق خود را در آن مرآه. و در جای دیگر کمال استجلاء را این گونه معنا کرده است: «شهود حق، نفس خود را به اسم جامعش در مرآه اتم ــ که همان انسان کامل باشد ــ را کمال استجلاء گویند».(۲)

آنچه گذشت تعریف عرفان نزد امام بود، و اما تعریف «عارف»: ابن سینا معتقد است که کسی که دائما فکرش متوجه قدس جبروت باشد عارف نامیده می شود. ولی حضرت امام معتقد است که: «عارف کسی است که قلب خود را هیولا و پذیرای هر صورتی که محبوب بر او وارد سازد قرار دهد، و هیچ فعلیت و صورتی جز آن را طلب ننماید».(۳)

در عرفان نظری تمام مسائل به مسأله شناخت «حق» یا خدای متعال و انسان کامل برگشت می کند، به همین جهت ما به مسأله شناخت خدای متعال می پردازیم:

۱- ۱ . «تعلیقات علی شرح فصوص الحکم» ص ۵۵.

۲- ۲ . همان مأخذ، ص ۲۵۲.

۳- ۳ . «شرح دعای سحر» ص ۱۳.

شناخت حق متعال

اشاره کردیم که در عرفان چیزی مهم تر از مسأله شناخت حق متعال و انسان کامل نیست و چون مسأله انسان کامل نیز به بحث از مرآه و تجلیات حق تعالی برگشت می کند بنابراین موضوع اصلی عرفان نظری «حق» سبحانه و تعالی است، همان گونه که صدرالدین قونوی در مفتاح و ابن فناری در مصباح الانس بیان کرده اند.(۱)

موضوع عرفان نظری وجود حق تعالی است از جهت ارتباط او با خلق، زیرا حقیقت صرفه وجود، به اعتبار اصل حقیقت خود کنز مخفی است، که هیچ سخنی درباره او نمی توان بیان کرد. پس در واقع، عرفان از ذات مقدس به اعتبار اسماء و صفات بحث می کند.

معرفت نوعی عرفان است که فوق علم می باشد، علم بذر و مقدمه رسیدن به مشاهده و معرفت است، علم غیبت است و معرفت مشاهده و حضور است. علم حصولی هرگز به بارگاه کبریایی و حریم قدس الهی راه ندارد و تنها راه مسأله علم حضوری و عرفان است. قدم فکری در این جا راه نداشته و باید با قدم معنویت عرفان حرکت نمود. حضرت امام خمینی رحمه الله می فرماید: «فکر و علم حصولی نمی توانند وجود را معرفی نمایند، زیرا فکر ترتیب اموری است برای رسیدن به امر دیگر. پس فکر مربوط به عالَم کثرت و غیریت است، و راهی در باب توحید و نفی کثرت ندارد. اما علم شهودی و معرفت حضوری است وحدت آفرین بوده به خلاف علم حصولی که کثرت آفرین است و ملاکش غیریت می باشد. در علم حضوری ملاک هو هویت و نفی غیریت است و همه تعیّنات را از بین می برد.

پس عدم گردم عدم چون ارغنون گویدم إنّا إلیه راجعون(۲)

بنابراین به نظر حضرت امام علت آن که علم حصولی نمی تواند به خداوند برسد این است که در علم حصولی غیریت و کثرت علم و عالم و معلوم مطرح است، اما در

۱- ۱ . «مصباح الانس» ص ۱۳.

۲- ۲ . «تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الأنس»، ص ۲۳۷. شعر از مولانا در دفترسوم «مثنوی» است.

علم حضوری ملاک وحدت است. و غیریت و کثرت با روح توحید سازگار نمی باشد. علاوه بر آن که در علم حصولی تصور معلوم نزد عالم است و از خدای متعال تصور و صورتی برای هیچ کس حاصل نمی شود. در علم حصولی احاطه عالم بر معلوم وجود دارد و نیز باید بین صورت ذهنی که معلوم بالذات است و شی ء خارجی که معلوم بالعرض است تفاوت گذارد، ولی هیچ کدام درباره شناخت انسان از خداوند صادق نیست.

ابن سینا نیز می گوید: «تنها راه شناخت حق متعال عرفان عقلی است»(۱)، و حضرت امام فرموده است: «ادراک ظاهر و مظهر ذوقی شهودی است، و این غیر از آن چیزی است که جمهور مردم و عقول آنان می فهمد».(۲) ابن سینا ـ طبق کلام مشاء، که خدا را محرک اول می دانند ـ از خدا به «اول» تعبیر کرده است، و قهرا باید مخلوقات را آخر بنامد، ولی امام خمینی رحمه الله به ظاهر و مظهر تعبیر کرده است، و این تعبیر موافق با قرآن و روایات می باشد.

علم حصولی به برهان لمّی و انّی تقسیم می شود. برهان انّی از معلول به علت رسیدن است، و چنین چیزی مفید یقین نمی باشد. زیرا معلول هرگز نمی تواند آینه تمام نمای علت باشد. و برهان لمّی نیز نداریم، زیرا برهان لمّی شناخت شی ء از راه علت آن است، و خدای متعال علت ندارد. بنابراین بهترین راه برای شناخت خدای متعال آن است که گفته شود:

آفتاب آمد دلیل آفتاب، و یا من دلّ علی ذاته بذاته. چنان که حضرت امام در تفسیر دعای «وأنر أبصار قلوبنا بضیاء نظرها الیک» ـ که از فقرات مناجات شعبانیه و منقول از حضرت ولی عصر عجل اللّه تعالی فرجه می باشد ـ فرموده است: «کسی که با قدم فکر حرکت می کند به حجاب اکتناه می رسد، اما مشاهده و فصل و حدّ داشته باشد، یعنی ماهیت داشته باشد، و چیزی که این ها را ندارد برهان ندارد، پس فکر حجاب است و

ص: ۱۰

۱- ۱ . «الاشارات و التنبیهات»، نمط ۴، فصل ۲۷.

۲- ۲ . «تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس» ص ۳۰۴.

علم حجاب اکبر است. اما مشاهده حضور است، مشاهده تدلّی و ترک تعیّنات است. بنابراین چون شرع ما را امر به معرفت کرده و از طرف دیگر از فکر نهی نموده است یک وجه جمع بین روایات این است که امر به معرفت حضوری شده، و نهی از فکر در ذات مقدس خداوند نموده است».(۱)

از این کلام امام استفاده می شود که علم حصولی همان حجاب اکبر است، زیرا علم حصولی می خواهد در جایی قدم بگذارد که ربطی به او ندارد، فکر به معنای علم حصولی درباره خداوند متعال نکوهش شده است، اما معرفت به معنای علم حضوری مورد مدح و ستایش روایات می باشد.

به هر حال امام خمینی رحمه الله معتقد است که جمله سابق الذکر از مناجات شعبانیه مسأله علت و معلول، اثر و مؤثر و حتی خالق و مخلوق را نمی گوید، بلکه بحث تجلّی و ظهور و مظهر است. علم حصولی و فکر فلسفی به همان بحث های علت و معلول انس دارد، اما بحث و معرفت عرفانی با تجلّی و ظهور و ظاهر و مظهر سروکار دارد.(۲)

البته با توجه به آن که تمام علوم حصولی به علم حضوری منتهی می شوند، در این صورت برای علم حصولی می توان توجیهی هر چند بعید ذکر کرد تا بتواند به درگاه ربوبی بار یابد.

عقل مشوب به وهم با تعدد و تکثر و علت و معلول سروکار دارد، در این صورت عقل تنها با صورت شی ء انس پیدا می کند. اما معرفت شهود حاق ذات شی ء است، و این معرفت گاهی به اسماء و صفات حق تعلق می گیرد، و گاهی معرفت به ذات مقدس تعلق می گیرد بدون واسطه صفات، و این چون مقام احدیت است مناسب با استدلال نبوده بلکه جای فناء سالک و اتحاد شاهد و مشهود است.

حضرت امام در کتاب اربعین ذیل تفسیر حدیث دوازدهم می فرماید: «بباید دانست

۱- ۱ . «تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس» ص ۲۸۰.

۲- ۲ . «تفسیر سوره حمد» ص ۱۸۳.

که این که ما گفتیم: «تفکر در ذات و اسماء و صفات ممکن است» جاهل گمان کند که تفکر در ذات ممنوع است به حسب روایات. و نداند که آن تفکر که ممنوع است تفکر در اکتناه ذات و کیفیت آن است. چنانچه از روایات شریفه استفاده می شود، و گاهی نیز غیر اهل را منع کردند از نظر به بعضی معارف که مقدمات دقیقه داشته، چنانچه حکما نیز در هر دو مقام موافقند. اما استحاله اکتناه ذات در کتب آن ها مبرهن است، و منع از تفکر آن نزد جمیع مسلّم.

و اما شرایط دخول در این علوم و منع تعلیم غیر اهل در کتب آن ها مذکور، و وصیت آن ها در اوایل کتب یا اواخر آن مسطور است. چنانچه دو امام فن و فیلسوف بزرگ اسلام شیخ ابوعلی سینا و صدرالمتألهین در آخر اشارات و اول اسفار، وصیت بلیغ در این باب فرمودند، فراجع.

و اما نظر در ذات برای اثبات وجود و توحید و تنزیه و تقدیس آن، غایت ارسال انبیاء و آمال عرفا بوده، و قرآن کریم و احادیث شریفه، مشحون از علم به ذات و کمالات و اسماء الهی و کتب معتبره اخبار مثل اصول کافی و توحید شیخ صدوق، غور در اثبات ذات و اسماء و صفات نمودند. و فرق بین مأثورات از انبیاء و کتب حکماء فقط در اصطلاحات و اجمال و تفصیل است، چنانچه فرق بین فقه و اخبار راجعه به فقه در اصطلاحات و اجمال و تفصیل است نه در معنی».(1)

اسمای الهی

صدرالمتألهین می فرماید: «شناخت اسماء و صفات الهی در نهایت عظمت و جلالت است، و با افکار فلسفی و بحث و استدلال نمی توان آن را به دست آورد، نقل اقوال نیز راه به جایی نبرده و تنها موجب پرده بر دل و تاریکی دل می گردد.

فقل لمن یدّعی فی العلم فلسفةً حفظت شیئا وغابت عنک أشیاءُ

هر کس که اصطلاحات فلسفه را فراگیرد فیلسوف نخواهد بود، و نه هر کس که

۱- ۱ . «چهل حدیث» ص ۱۶۶.

روایات را حفظ نمود مؤمن است، بلکه روح انسانی تا از قید و بند این علوم متعارف خارج نشده باشد به اوج قله معرفت اسماء و صفات صعود نخواهد نمود. به همین جهت برخی از متکلمان چون معتزله کلاًّ صفات را انکار کرده و این تنزیه آنان را به تعطیل کشانده است. و برخی نیز صفات زایده بر ذات اثبات کرده اند و به شرک محض مبتلا شده اند. اینان عقلاء القوم هستند که این گونه دچار حیرت شده اند. اما آنان که نور معرفت را از سرچشمه و مشعل نبوت گرفته اند حق را درست شناخته اند، و دیگران بهره و نصیبی در آن ندارند».(۱)

صدرالمتألهین در این عبارت علاوه بر اهمیت مسأله شناخت اسماء و صفات راه شناخت آن ها را نیز بیان کرد، در این جا باید از فلسفه رسمی فاصله گرفت و سر در آستان عرفان اهل بیت ــ علیهم السّلام ــ فرود آورد.

محی الدین ابن عربی معتقد است اسم های ذاتی اسم هایی هستند که جهت ذات در آن ها غلبه داشته باشد، و این منافات ندارد با آن که جهت ربط به خلق نیز در آن ها مورد توجه باشد. مرحوم شاه آبادی نیز فرموده است: «اسم در اصطلاح عرفان عبارت است از ذات با خصوصیتی که منشأ اثر در خارج باشد: مثلاً «الحی» و «الرب» منشأ اثر می باشند. زیرا همه موجودات دارای حیات تحت اسم «الحی» می باشند، و همه ثابتات و جواهر نیز مستند به «الرب» می باشند».(۲)

حضرت امام خمینی رحمه الله معتقد است که کلام شاه آبادی موافق با کلام محی الدین می باشد، و خود نیز در شرح دعای سحر که اولین کتاب عرفانی اوست همین نظر را پذیرفته است.(۳)اما سپس تغییر عقیده داده و در تحقیق خود نظریه جدیدی ارائه فرموده است: «بعضی از اسماء بنفسه منشأ اثر هستند و بعضی از آن ها بنفسه منشأ اثر نیستند، بلکه منشأیت بر اثر برای آن ها از باب تبعیت و تطفّل است، گرچه به اعتبار استهلاک همه اسماء در عین اسم جامع باید گفت: تمام اسماء تابع و طفیل اسم «اللّه»

۱- ۱ . «مفاتیح الغیب ملاصدرا» ص ۳۳۳.

۲- ۲ . «تعلیقات علی شرح فصوص الحکم» ص ۱۰۲.

۳- ۳ . «شرح دعای سحر» ص ۱۲۱.

هستند که «الله» محیط و حاکم بر همه آن ها است».(۱) به عبارت دیگر همه اسماء گرد کعبه «الله» طواف می کنند، و هر کجا حقیقت هستی قدم بگذارد لشکری از اسماء و صفات نیز همراه او خواهد بود.

قیصری می گوید: «گاهی اسماء به چهار قسم: اول و آخر و ظاهر و باطن که امهات اسماء هستند تقسیم می شوند، و گاهی اسماء به: اسم ذات، اسم صفات، اسم افعال تقسیم می شوند. گرچه به یک جهت می توان ادعا نمود که همه اسمای الهی اسم ذات می باشند اما اگر به جنبه ظهور ذات توجه شود آن ها را اسماء ذات می نامند، و به اعتبار ظهور صفات آن ها را اسماء صفات گویند، و به اعتبار ظهور افعال در آن ها اسم افعال نامیده می شود».(۲)

قبل از آن که به نقد و بیان نظر خاص حضرت امام در این مسأله و ملاک تقسیم اسماء بپردازیم، اسماء ذات و صفات و افعال را طبق نظر محی الدّین و نیز علامه قیصری بیان می کنیم:

حضرت امام خمینی رحمه الله فرموده است: «باید دانست که اسماء ذات و صفات و افعال که اشاره به آن شد مطابق اصطلاح اهل معرفت است، و بعضی از مشایخ اهل معرفت(۳) در کتاب انشاء الدائره(۴) اسماء را تقسیم نموده است به اسماء ذات، و اسماء صفات، و اسماء افعال، و فرموده است: واسماء الذات هو: الله، الرب، الملك، القدوس، السلام، المؤمن، المهیمن، العزیز، الجبار، المتکبر، العلّی، العظیم، الظاهر، الباطن، الأوّل، الآخر، الکبیر، الجلیل، المجید، الحق، المبین، الواحد، الماجد، الصمد، المتعالی، الغنی، النور، الوارث، ذوالجلال، الرقیب.

واسماء الصفات وهی: الحی، الشکور، القهار، القاهر، المقتدر، القوی، القادر، الرحمن،

۱- ۱ . «تعلیقات علی شرح فصوص الحکم» ص ۱۰۲.

۲- ۲ . «شرح فصول الحکم» قیصری، ص ۱۴.

۳- ۳ . مقصود محی الدین ابن عربی است.

۴- ۴ . حضرت امام در این جا فرموده: «انشاء الدائره» ولی در ص ۳۸۸ کتاب آداب الصلاه و نیز در شرح فصوص الحکم قیصری ص ۱۴ و شرح مقدمه قیصری ص ۲۵۸ «الدوائر» به صورت جمع آمده است.

الرحیم، الکریم، الغفار، الغفور، الودود، الرؤف، الحلیم، الصبور، البر، العلیم، الخبیر، المحصی، الحکیم، الشهید، السمیع، البصیر.

واسماء الافعال هو: المبدء، الوکیل، الباعث، المجیب، الواسع، الحسیب، المقیت، الحفیظ، الخالق، الباری ء، المصور، الوهاب، الرزاق، الفتاح، الباقض، الباسط، الخافض، الرافع، المعزّ، المذلّ، الحکیم، العدل، اللطیف، المعید، المحی، الممیت، الوالی، التوّاب، المنتقم، المقسط، الجامع، المغنی، المانع، الضار، النافع، الهادی، البدیع، الرشید، انتهی.

و در میزان این تقسیم گفته اند: که گرچه تمام اسماء اسماء ذات است، لکن به اعتبار ظهور ذات اسماء ذات گویند، و به اعتبار ظهور صفات و افعال، اسماء صفاتیه و افعالیه به آن ها گویند. یعنی هر اعتبار ظاهرتر گردید اسم تابع آن است، و از این جهت گاهی در بعضی اسماء دو یا سه اعتبار جمع شود، و از این جهت از اسماء ذاتیه و صفاتیه و افعالیه یا دو از این سه شود، مثل ربّ چنان چه ذکر شد. و این مطلب در مذاق نویسنده درست نیاید و مطابق ذوق عرفانی نشود».(۱)

کلمه «رب» اگر به معنای ثابت و متعالی باشد از اسماء ذات است. و اگر به معنای مالک و صاحب و قاهر و غالب باشد از اسماء صفات است. و اگر به معنای مصلح مربّی و منعم و متمّم باشد از اسماء افعال خواهد بود. و اکثر اسمای الهی چنین می باشند، یعنی دارای دو یا سه اعتبار بوده و آن ها را هم اسم ذات می توان شمرد و هم اسم صفات و یا افعال.

آنچه ذکر شد ملاک و میزان تمیز دادن اسماء ذاتی از اسماء افعالی و اسمای صفاتی است. ولی حضرت امام خمینی رحمه الله معتقد است که این کلام محی الدین که قیصری نیز آن را پذیرفته و تقریر کرده است صحیح نبوده و با ذوق عرفانی نیز سازگاری ندارد. و کسی که سالک با قدم عرفانی باشد باید بهتر از این سخن بگوید، باید در این جا مقامات مختلف و درجات اهل سلوک را در نظر گرفت تا ملاک و میزان فرق روشن شود.

۱- ۱ . «آداب الصلاه» ص ۲۸۳ _ ۲۸۴. و به ص ۳۸۸ نیز رجوع شود. حضرت امام ظاهرا به کتاب انشاء الدوائر رجوع نکرده است، بلکه کلام محی الدین را از مقدمه شرح فصوص الحکم قیصری ص ۱۴ گرفته است. جدول این اسماء نیز در شرح مقدمه قیصری ص ۲۵۸ آمده است.

وقتی سالـک بـا قـدم عرفـانی حرکت نمود و «محو جمـالی» بر او حاصل شـد به طوری که دیگر فعل خود را نبینـد و حق بر او تجلی نمود، این تجلی از اسـمای افعالی بوده، و هر خبری که چنین شخص سالکی از مشاهدات خود بیان کند در واقع اخبار به اسمای فعلی خواهد بود.

و وقتی از حجاب افعال گـذشت و حق تعالی با اسـمای صـفاتی بر قلب او تجلی نمود، هر چه را او در این تجلّی ببینـد و از آن خبر دهد از حضـرت اسـماء صـفاتی خواهد بود. و وقتی از این حضرت نیز فانی گردید و حق به اسمای ذاتی بر او تجلّی نمود، در این هنگام مشاهـدات او از حضـرت اسـمای ذاتی خواهد بود. و اهل سـلوک در هر کدام از این سه سـلوک دارای شدت و ضعف می باشند».(۱)

سعیدالـدین فرغانی ملاک دیگری برای تقسـیم اسـماء به ذاتی و صـفاتی و افعالی ذکر کرده است، و می گویـد: اسـماء بر سه قسـمند: اسـماء ذات، و اسـماء صـفات، و اسـماء افعال. چه اسماء نسب و احوال چون اول و آخر و ظاهر و باطن راجع به اسماء صفاتند، و اسـماء مشترکه نیز چون رب که مشترک است میان سـیّد و ثابت و مصـلح و مرّبی، و مالک هم در این قسم مذکور داخل است. چه از آن وجه که مصلح است از اسماء افعال است.

امـا وجـه قسـمت و حصـر آن اسـت کـه: چـون اسـم ذات است من حیث التعین، پس مقتضـی آن تعیّن ذات است بی وسـاطت اعتبـاری و شـرطی، یا مقتضـی آن تعین اعتباری از اعتبارات است اگر ذات است بی واسـطه، فلها من حیث ذلک التعین اسـماء الـذات، ففی الرتبه الاـولی مفاتیـح الاّـتی بیانهـا. وفی الثـانیه الاـسم الله والملـک والقـدوس والجبـار والمتکبر وامثالها. و اما اگر مقتضـی آن تعیّن اعتبـاری است و معنی از آن اعتبـار و معنی مر ذات را اثر به غیری تعـدّی می کنـد یـا نه؟ اگر می کنـد «فهی اسماء الافعال، کالخالق و

---

۱ - ۱ . «تعلیقـات علی شـرح فصوص الحکم» ص ۲۱. عین همین بیـان را حضـرت امـام سه مرتبه دیگر در سـایر آثار خود بیان نموده است: «آداب الصلوه» ص ۲۸۴؛ و ص ۳۸۸؛ «چهل حدیث» ص ۵۲۵. و گرچه در بیـان عبارت تفاوت هایی و نکته های دقیق عرفانی وجود دارد اما بر اثر طولانی شدن، از نقل خودداری می شود.

نحوه. والاّ فهی من اسماء الصفات، وانحصرت اقسام الاسماء».(۱)

از کلمات حضرت امام خمینی رحمه الله وجه دیگری برای تقسیم اسماء به ذاتی و صفاتی و افعالی نیز به دست می آید: «تجلّیات حق تعالی در حضرت احدیت تجلی به اسماء ذاتی است، و تجلی او در حضرت واحدیت تجلّی به اسماء صفات است، و تجلی او در حضرت اعیان خارجیه تجلی اسماء افعال است. و شاید آیات شریفه آخر سوره شریفه حشر اشاره به این سه مقام باشد».(۲)

البته تطبیق آیات شریفه آخر سوره حشر بر این اسماء به این روش که: آیه شریفه اول اشاره به اسماء ذاتی باشد با آن که رحمان و رحیم و عالِم غیب و شهادت در آن ذکر شده است، و آیه شریفه دوم اسماء صفاتی باشد، و آیه سوم اسماء افعالی باشد احتیاج به توضیحی دارد که در کلام حضرت امام بیان شده است.(۳)

ضمنا سه حرکت قیام و رکوع و سجود نماز نیز شاید اشاره به فناء در افعال و صفات و ذات حق تعالی باشد.(۴) و چون حضرت امام در تفسیر سوره حمد همین تقسیم اسماء را با بیانی دیگر ذکر کرده و دارای نکته های بدیعی است کلام شان را نقل می کنیم:

«در اسم، مسائلی هست. یکی از مسائل این است که اسم، یک وقت مال مقام ذات است، که اسم جامعش «اللّه» است، و دیگر اسماء مراتب برای جلوه ها هست، لکن آن طور نیست که جلوه ها از متجلی یک جدایی داشته باشند، البته تصورش مشکل، بعد از تصور تصدیقش آسان است».(۵)

در این جا به بیان یکی از دقت های بسیار عمیق امام درباره اسمای الهی می پردازیم:

معروف آن است که حق تعالی در اسمای ذاتی خود احتیاج به خلق ندارد، مثلاً خدای متعال «حیّ» است، چه آن که موجودی غیر از او وجود داشته باشد یا خیر،

۱- ۱ . «مشارق الدراری» ص ۲۶.

۲- ۲ . «آداب الصلاه» ص ۳۸۹.

۳- ۳ . همان مأخذ، ص ۲۵۸.

۴- ۴ . همان مأخذ، ص ۳۹۰.

۵- ۵ . «تفسیر سوره حمد» ص ۱۵۹.

بنابراین «الحی» از اسماء ذات است. اما خداوند در اسماء افعال خود محتاج به اشیاء است مثلاً باید مرزوقی باشد تا خداوند رازق باشد. در مصابیح الانس نیز آمده است که: «خدا به حقیقت خود از هر چیزی مستغنی است، اما در تعیّن اسمی خود مفتقر به حقایق اشیاء است».(۱)

حضرت امام در تعلیقه خود می فرماید: «این تعبیر ابن فناری خلاف ادب است، بلکه خلاف تحقیق است. زیرا خداوند حتی در ظهور اسمائی و افعالی خود نیز محتاج به چیزی نیست، بلکه حقایق اشیاء در ظهور خود محتاج به خدا هستند. زیرا اطلاق مقدّم بر تعیّن است. و فیض منبسط وجودا مقدم است بر تعینات. و تجلی عینی گرچه در مرائی است، اما در عین حال مقدم است بر مرائی. و این از اسراری است که نمی توان حقیقت آن را افشاء نمود. به هر حال عالم، خیال در خیال و وهم اندر وهم است و جز او کسی در خانه نیست».(۲)

۱- ۱ . «مصباح الانس» ص ۸۶ .

۲- ۲ . «تعلیقات علی شرح فصوص الانس» ص ۳۹۸.

اسم اعظم

اشاره

اصطلاح اسم اعظم در قرآن کریم به کار نرفته است، ولی در دعاهای مأثور، روایات، و تفاسیر به صورت گسترده این اصطلاح ذکر شده است. ظاهرا در کتابهای تورات و انجیل نیز به کار نرفته است.

در دعای سمات آمده است: «اللهم انی اسألك باسمك العظیم الاعظم...» و در دعای سحر: «اللهم انی اسألك من اسمائک باکبرها و کل اسمائک کبیره» و دعای شب مبعث: «و باسمک الاعظم الاجل و الاکرم الذی خلقته فاستقرّ فی ظلّك فلا یخرج منك الی غیرك»(۱). توضیح مقصود از این اسماء و تفاوت آنها در آینده روشن می شود. در جوامع روایی معمولاً یک باب تحت عنوان «اسم الله الاعظم» منعقد نموده و روایات متعددی را ذیل آن نقل کرده اند. و تفاسیر نیز ذیل بحث از حروف مقطعه و نیز آیات شریفه «و علم آدم الاسماء کلها» بقره / ؛ «ولله الاسماء الحسنی فادعوه بها» اعراف / ۱۸۰؛ «قال الذی عنده علم من الکتاب» نمل / ۴۰؛ «قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ایا ما تدعوا فله الاسماء الحسنی» اسراء / ۱۱۰؛ «و الهکم اله واحد لا اله الا هو» بقره / ۱۶۳؛ و نیز آیه الکرسی، آیه ملك، و داستان بلعم باعورا، و آخر سوره حشر به بحث از اسم اعظم پرداخته اند.

۱- ۱ . ر.ك: «اقبال الاعمال» سید بن طاووس، ص ۳۲۷، دعای شب عرفه و نیز ص ۳۳۶.

۱. اسم ذات

با توجه به آنکه اسم اعظم از اسماء ذات مقدس است لازم است اصطلاح اسم ذات را توضیح دهیم: مرحوم شاه آبادی فرموده: «اسم در اصطلاح عرفان عبارت است از ذات با خصوصیتی که منشأ اثر در خارج باشد، مثلاً «الحی» و «الرب» منشأ اثر می باشند. زیرا همه موجودات دارای حیات تحت اسم «الحی» می باشند و همه ثابتات و جواهر نیز مستند به «الرب» می باشند(۱). اسماء الهی به اسم ذات، اسم صفات، اسم افعال تقسیم می شوند، اگر به جنبه ذات در اسم توجه شود آن را اسم ذات گویند و اگر به اعتبار صفات نگریسته شود اسماء صفات است و اگر اعتبار ظهور افعال ملاک باشد اسماء را اسم افعال می نامند. مثلاً ـ «الله – الرب – الملک – القدوس – السلام – المؤمن – المهیمن – العزیز – الظاهر – الباطن – الاولی – الاخر – الحق – الصمد و...» از اسماء ذات مقدس می باشند. و «الحی – الشکور – القهار – الحلیم – العلیم – الرحمن – الرحیم – الغفار – السمیع – البصیر و...» از اسماء صفات بوده، و «المبدء – المبدع – الخالق – الباری – المعزّ – المذلّ – المحیی – الممیت – الحفیظ – الفتاح – القابض و...» از اسماء افعال می باشند.

گاهی ملاک این تقسیم اسماء را جلوه های مختلف و تجلیات متفاوت خدای متعال قرار داده می شود(۲)، و گاهی سه آیه شریفه آخر سوره حشر را بر این تقسیم تطبیق نموده اند(۳). با توجه به آنچه گذشت و با توجه به آنکه در ابتدای هر سه آیه شریفه آخر سوره حشر دو لفظ مبارک «هو» و «الله» تکرار شده است که دلالت بر اتحاد و عینیه اسماء ذات با اسماء صفات و افعال دارد و تنها تفاوت به ظهور اثر هر کدام و بطون سایر آثار و صفات می باشد فهمیده می شود که دو اسم «هو» و «الله» دلالت بر اسم ذات مقدس دارند و سایر اسماء تفصیل این دو اسم شریف می باشند. به هر حال اسم اعظم باید اسم ذاتِ ذات مقدس باشد(۴).

۱– ۱ . «تعلیقات علی شرح فصوص الحکم» ص ۱۰۲.

۲– ۲ . «تفسیر سوره حمد» امام خمینی ص ۱۵۹؛ «آداب الصلاه» امام خمینی، ص ۳۸۹.

۳– ۳ . «آداب الصلاه» ص ۲۵۸.

۴– ۴ . «التفسیر الکبیر» مفاتیح الغیب فخر رازی، ج ۱۵، ص ۶۶ .

۲. حقیقت اسم اعظم

معروف ترین بحثی که درباره اسم اعظم بوده است این است که آن اسم چه اسمی است؟ آیا اسم اعظم مرکب از حروف بوده و همچون سایر اسماء است یا چیزی فراتر از عالم الفاظ و واژه ها می باشد؟ آیا اسم اعظم اسمی است معیّن یا غیر معیّن، و بر فرض که معین باشد آیا برای خلق معلوم است یا غیر معلوم و اگر معلوم باشد آیا منحصر در یک لفظ و عبارت خاص است یا خیر؟ در اینجا اقوال مفسران را در این موضوعات نقل می کنیم.

عده زیادی از مفسران بر اساس فهم عرفی از ظاهر روایات، اسم اعظم را همانند سایر اسمای حسنی و مرکب از حروف و الفاظ دانسته و بدنبال شناخت آن بوده و گاهی آن را معرفی کرده و گاهی با اجمال گذاشته اند.

الف: عده ای کلمه «الله» را اسم اعظم می دانند(۱).

ب: برخی آن را منحصر در سه سوره بقره و آل عمران و طه(۲) و بلکه در آیه الکرسی دانسته اند(۳).

ج: از ابن عباس نقل شده که هر کدام از حروف مقطعه اسم اعظم می باشند(۴).

د: در برخی روایات آمده است که اسم اعظم مرکب از حروفی است که در قرآن پراکنده اند و «الم» یک حروف آن است و پیامبر و امامان علیهم السلام مخاطب آن بوده و هر کس آن را بداند مستجاب الدعوه می گردد(۵). و سعید بن جبیر گوید: اگر مردم می توانستند به درستی حروف مقطعه را ترکیب کنند اسم اعظم را به دست می آوردند(۶).

ه: بعضی از دانشمندان اسم اعظم را مرکب از یازده حرف «اهم _ سقک _ صلع _

۱- ۱ . «جامع البیان» ج ۲۸، ص ۷۲؛ «التفسیر الکبیر» ج ۱، ص ۱۱۵؛ «الصافی» ج ۱، ص۸۱؛ در برخی روایات نیز آمده است مثل «التوحید» ص ۱۶۳؛ «بحار الانوار» ج ۹، ص ۲۲۳.

۲- ۲ . «انوار التنزیل» ج ۱، ص ۲۳۷؛ «کشف الاسرار» میبدی، ج ۱، ص ۶۹ .

۳- ۳ . «کشف الاسرار» ج ۱، ص ۴۳۴.

۴- ۴ . «جامع البیان» ج ۱، ص ۱۳۰.

۵- ۵ . «تفسیر القمی» ج ۱، ص ۵۹.

۶- ۶ . «مجمع البیان» ج ۱، ص ۱۱۲.

یص» دانسته که شامل تمام عناصر می شوند(۱).

در روایات نیز ذکرهایی به عنوان اسم اعظم آمده که معروفترین آنها را ذکر می کنیم:

الف: «بسم الله الرحمن الرحیم» در بعضی از احادیث اسم اعظم و گاهی اسم اکبر خدا معرفی شده است(۲).

ب: «یا حیّ یا قیّوم»(۳).

ج: آیه الکرسی(۴).

د: شش آیه شریفه ابتدای سوره حدید و سه آیه آخر سوره حشر(۵).

ه : «یا هو یا من لا هو الا هو»(۶).

و: «الله، الله، الله الذی لا اله الا هو...»(۷).

ز: «اهیا شراهیا»(۸).

ح: «یا ذالجلال و الاکرام»(۹).

ط: «یا الهنا و اله کل شی ء الها واحدا لا اله الا انت»(۱۰).

آنچه ذکر شد بر فرض آن است که اسم اعظم یک نام خاص الهی باشد. و با توجه به آنکه خواصی که برای اسم اعظم ذکر شده مثل استجابت دعا بر این اذکار مترتب نیست عده ای اسم اعظم را از مقوله لفظ ندانسته و معتقدند که اسم اعظم بستگی به مقام شخص گوینده دارد مثلاً ـ بلعم باعورا تا وقتی دارای صفت تقوی و درجه بالای ایمان بود نام خدا را که بر زبان می آورد آن نام اسم اعظم بود ولی وقتی آن مقام خود را از

۱- ۱ . «فی ملکوت الله و اسماء الله» ص ۳۷.

۲- ۲ . «مهج الدعوات» ص ۲۹۴؛ «بحارالانوار» ج ۹، ص ۲۲۳.

۳- ۳ . «بحار الانوار» ج ۹، ص ۲۲۳.

۴- ۴ . «بحار الانوار» ج ۹، ص ۲۲۳.

۵- ۵ . «بحار الانوار» ج ۹، ص ۲۳۰؛ «مجمع البیان» ج ۹، ص ۳۹۹؛ «الجامع الاحکام القران» ج ۱۸، ص ۳۲.

۶- ۶ . «التوحید» ص ۴۹؛ «بحار الانوار» ج ۹، ص ۲۳۲؛ «مجمع البیان».

۷- ۷ . «مکارم الاخلاق» ص ۴۰۶؛ «بحار الانوار» ج ۹، ص ۲۳۲؛ «تفسیر القران الکریم» ج ۴، ص ۳۸.

٨- ٨ . «مجمع البيان» ج ٧، ص ٣٤٩.
٩- ٩ . «مجمع البيان» ج ٧، ص ٣٤٩.
١٠- ١٠ . «مجمع البيان» ج ٧، ص ٣٤٩.

دست داد اسـمای الهی را که تلفـظ می نمـود دیگر اسم اعظم نبودنـد، و در واقـع اسم اعظم از مقوله لفـظ نبوده بلکه اشـاره به حقیقت آن که همان مقام گوینده آن است می باشد(۱).

شایـد بهتر آن باشـد که گفته شود اسم اعظم معیّن نبوده همـان طور که فخر رازی ادعا کرده اسـت(۲)، و بنابراین بین روایات مربوط به اسم اعظم هیـچ اختلاف و تهافتی نمی باشد و مهم آن است که کسـی لفظ مبارك «الله» یا «هو» یا «الله الذی لا اله الاّ هو» را اسم اعظم دانسته و آن را با قلب پاك بخواند تا اثر کند. البته حقیقت اسم اعظم چیز دیگری است که در آینده به بحث آن می پردازیم.

علامـه طباطبـایی پس از آنکه نظر اصـحاب عزائم را درباره اسم اعظم نقل کرده و پس از اشاره به برخی از روایاتی که از آنها اسـتفاده می شود که اسم اعظم از سـنخ الفاظ و حروف است می گویـد: «توجه به مسأله علت و معلول و لزوم سـنخیت بین آن دو و اینها را ردّ می کند زیرا اسم لفظی از کیفیات است و نه خود آن لفظ و نه صورت ذهنی آن محال است بتواند چنان اثری داشـته باشد که تمام اشـیاء خاضع در برابر انسان شوند. و اگر اسمای الهی می توانند در تمام عالم اثر بگذارند الفاظ و معنی و مفهوم آنها چنین اثری ندارد بلکه حقیقت آن اسماء این آثار را دارد و کسی که اسم اعظم را بداند در واقع با حقیقت آن اسم رابطه بر قرار کرده و خداوند آن آثار را ایجاد می کند»(۳).

امـام خمینی معتقـد است که اسم اعظم به حسب حقیقه غیـبیه را کسـی غیر از ذات مقـدس الهی نمی داند(۴)، و اسـم اعظم به حسب مقام الوهیه و واحدیت، اسمی است که جامع جمیع اسماء است(۵). شاید مهمترین روایت در توضیح و تبیین اسم اعظم این روایت باشد که از امام صادق علیه السلام نقل شده است:

۱- ۱ . «تفسیر نمونه» ج ۷، ص ۷۱؛ «پیام قرآن» ج ۴، ص ۵۷.

۲- ۲ . «لوامع البینات» ص ۶۲ .

۳- ۳ . «المیزان» ج ۸، ص ۳۷۲.

۴- ۴ . در اینجـا امـام خمینی اسم اعظم را بـا اسم متـأثر به یـک معنی دانسـته است و در بسـیاری از روایـات نیز اشاراتی به آن وجود دارد.

۵- ۵ . «شرح دعای سحر» ص ۱۲۴.

«ان الله تعالی خلق اسما بالحروف غیر متصوف و بالفظ غیر منطق و بالشخص غیر مجسّد و التشبیه غیر موصوف و باللون غیر مصبوغ منفی عنه الاقطار مبعد عند الحدود محجوب عنه حس کل متوهم، مستتر غیر مستر فجعله کلمه تامه علی اربعه اجزاء معا لیس منها واحد قبل الاخر...»(۱).

این حدیث دلالت می کند که خدای متعال اسمی دارد که از سنخ حروف و اصوات نمی باشد، و قابل تکلم نبوده و شبیه و نظیر نداشته و هیچ کدام از احکام مادی را ندارد. پس آن اسم لفظ یا مفهوم ذهنی نمی باشد. و روشن است که مخلوق نخستین الهی نمی تواند مادی باشد پس باید چیزی باشد که مجرد از ماده و احکام مادی بوده و چون اقرب مخلوق ها به خدای متعال است شامل و جامع و محیط بر کل موجودات دیگر است. امام خمینی معتقد است که چنین اسمی همان مقام اطلاق حقیقت محمدیه صلی الله علیه و آله یعنی مقام مشیئه است(۲).

به هر حال معلوم است که بر اساس این روایت اسم اعظم از جنس حروف نبوده و یک کمال وجودی است که لفظ حکایت کننده از آن می باشد یعنی این اسماء، اسم اسم اعظم می باشند، و روایاتی که دلالت دارد بر اینکه اسم اعظم ۷۳ حرف است و پیامبران تعدادی از حروف آن را و پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله ۷۲ حرف آن را می دانند دلالت دارند که این حروف از سنخ حروف عادی و الفاظ نمی باشند.

از نظر عرفانی اسم اعظم همان مقام احدیتی است که واسطه بین مقام عماء و غیب الغیوب و مرتبه واحدیت است. به عبارت دیگر ذات مقدس الهی یک مرتبه غیب الغیوبی دارد که سرّ محض و غیب صرف است و هیچ اسم و رسمی نداشته و همیشه پرده نشین غیب است او عنقاء مغرب است که شکار هیچ وهم و عقلی نشده و هیچ فکری به ساحت او راه ندارد. ولی این ذات مقدس گاهی تجلی می نماید اولین تجلی یا تعیّن اول که باید طبق قاعده سنخیت بین علت و معلول جامع همه کمالات باشد

۱- ۱ . «اصول کافی» ج ۱، ص ۱۱۲؛ «المیزان» ص ۳۸۲.

۲- ۲ . «شرح دعای سحر» ص ۱۲۷.

مرتبه اسم است. این اسم که اولین اسم در مرتبه اسماء است «الله» و «تبارک» و «تعالی» است که یک وجهه غیبی به طرف ذات مقدس دارد و یک وجهه به طرف خلق دارد، این اسم جامع همه کمالات بوده و از مرتبه غیب کسب فیض نموده و تمام مخلوقات از او و به برکت او کسب فیض می کنند، این اسم را اسم اعظم می نامند(۱).

هر انسانی با انقطاع قلبی از همه چیز و فناء و انقطاع از غیر خدا با این اسم اعظم رابطه داشته و او هر اسمی را که بخواند آن اسم دارای چنان آثاری است که در روایات به عنوان آثار اسم اعظم ذکر شده است، ولی اسم اعظم در اصطلاح عرفان خلیفه و واسطه در ظهورات است که این اسم اعظم در همه مظاهر و مجالی سریان و غلبه دارد. توضیح آنکه: هر اسمی از اسمای الهی جامع جمیع کمالات و مشتمل بر تمای حقایق است بدلیل آنکه تمامی اسمای الهی عینیت و اتحاد با ذات مقدس داشته و ذات مقدس نیز با تمامی کمالات اتحاد داشته و دارای آنهاست، و در خدای متعال حیثیت های مختلف وجود ندارد. پس هر اسمی باید جامع جمیع کمالات باشد ولی در اکثر اسماء یک کمال ظاهر بوده و غلبه دارد و سایر کمالات بطون و استتار دارند، مثلاً در اسم «الرحیم» رحمت ظاهر بوده و سخط و قهاریت باطن است و یا در اسماء جمال، جمال ظاهر است و جلال باطن است و در اسماء جلال، جلال غلبه داشته و جمال پنهان است. دراسم «الاول» اولیت ظهور دارد و سایر کمالات و اسماء خصوصا آخر بودن پنهان است و هکذا. ولی اسم اعظم چون در نهایت اعتدال است گرچه همانند سایر اسماء دارای تمام کمالات است ولی این جامع بودن به طوری است که هیچ کمالی و صفتی بر صفت دیگر غلبه ندارد و ظهور یکی از آنها موجب بطون دیگری نمی شود به همین جهت چنین اسمی اعظم اسماء خواهد بود.

با توجه به آنچه گذشت می توان نتیجه گرفت که تمام اسمای الهی اسم اعظم می باشند زیرا هر اسمی به نحو ظهور یا بطون دارای تمام کمالات است و لذا در دعای

۱- ۱ . رجوع شود به «مصباح الهدایه» امام خمینی، ص ۱۷؛ «شرح مقدمه قیصری» ص ۶۹۲؛ «تعلیقه علی شرح فصوص الحکم» ص ۱۵؛ «مصباح الانس» چاپ رحلی، ص ۱۱۷؛ «الفتوحات المکیه» ج ۲، ص ۱۳۳.

سحر آمده است که «و کل اسمائک کبیره»، بنابراین الله که رب تمام اسماء است اسم اعظم است و در این اسم هیچ صفتی حاکم بر صفت دیگر نیست نه ظاهر بر باطن و نه باطن بر ظاهر، اما سایر اسماء نیز جامع بوده اما معنای همان اسم غلبه دارد و حقایق دیگر باطن است و با توجه به ظهور و بطون هر اسمی، آن اسم اسم اعظم است.

۳. رابطه اسم اعظم با اسم متأثر

در روایات زیادی «اسم متأثر» عنوان شده است مثلاً: «و اسألک باسمک المخزون فی خزائنک الذی استأثرت به فی علم الغیب عندک لم یظهر علیه احد من خلقک لا ملک مقرب و لا نبی مرسل و لا عبد مصطفی»(۱)، و در روایتی از امام باقر علیه السلام نقل شده که «اسم اعظم خداوند هفتاد و سه حرف است که آصف بن برخیا تنها یک حرف آن را می دانست و با آن توانست در کمتر از چشم بهم زدنی تخت را احضار نماید.

و ما هفتاد و دو حرف آن را می دانیم ولی یک حرف دیگر آن متأثر بوده و در علم غیب نزد خدای متعال است»(۲)، و در روایت دیگری آمده است که «اسم اعظم خداوند هفتاد و سه حرف است که هفتاد و دو حرف آن به حضرت محمد صلی الله علیه و آله داده شده و یک حرف آن در حجاب قرار دارد»(۳). و امثال این روایات بسیار زیاد است.

متأثر در لغت به معنی برگزیده شده و انتخاب شده است و مقصود از اسم متأثر اسمی است که علم به آن اختصاص به خدای متعال داشته و کسی از آن اطلاع و آگاهی ندارد. در کلمات عرفا و حتی در روایات گاهی اسم اعظم به صورت عام به کار رفته به طوری که شامل اسم متأثر نیز می شود مثل دو روایت فوق، و نیز در دعای شب مبعث آمده است که «و باسمک الاعظم الاعظم الاجل الاکرم الذی خلقته فاستقرّ فی ظلّک

۱- ۱ . «اقبال الاعمال» ص ۳۲۷.

۲- ۲ . «اصول کافی» ج ۱، ص ۲۸۶.

۳- ۳ . «اصول کافی» ج ۱، ص ۲۸۶.

فلا یخرج منک الی غیرک» در این دعای شریف اسم اعظم بر اسم مستأثر اطلاق شده است _ البته تشکیک خاصی نه عامی و بلکه اخص الخواصی _ و این مراتب عبارتند از: ۱. حقیقت غیبیه ۲. حقیقت الوهیت ۳. مرتبه مالوهیت ۴. مرتبه لفظ و عبارت(۱). و مرتبه اول که باطن محض است همان اسم مستأثر است و قطعا در این مرتبه باید اسم و لفظی وجود نداشته باشد و گرنه خلف لازم می آید. و آنچه که معمولاً و در اصطلاح مفسران و محدثان به عنوان اسم اعظم استعمال می شود مرتبه دوم یعنی حقیقت الوهیت است. اما در روایاتی که ملاحظه شد اسم اعظم شامل تمام مراتب شده است(۲). و چون اسم اعظم دارای مراتب مختلف است پیامبران نیز در حمل آن و درجه برخورداری از آن متفاوت می باشند، و اسم مستأثر نیز از مراتب عالیه اسم اعظم است و این اسم آیا اثر دارد یا خیر و حقیقت محمدی صلی الله علیه و آله آنرا می داند یا خیر محل بحث بین عرفای بزرگ است و از آن صرف نظر می شود.

۴. ادعیه اسم اعظم

مرحوم کفعمی پس از آنکه فرموده درباره اسم اعظم نظرات مختلفی بیان شده و در هیچ کتابی آنها جمع آوری نشده اند خود ایشان شصت قول درباره حقیقت اسم اعظم بیان کرده است(۳)، ایشان فرموده علاوه بر دعای جوشن کبیر و دعای مشلول و دعای مجیر و دعای صحیفه ادعیه دیگری نیز وجود دارد که اسم اعظم در آنها وجود دارد مثل: «یا هو، یا من لا یعلم ما هو الاّ ـ هو»، «یا نور یا قدوس یا حی یا قیوم، یا حیا لا یموت یا حیا حین لا حیّ یا حیّ لا اله الا انت اسألک بلا اله الا انت»، «لا اله الا انت سبحانک انی کنت من الظالمین»، «الله الحی القیوم»، «و عنت الوجوه للحی القیوم»، «الله الا اله الا هو الحی القیّوم».

۱- ۱ . ر.ک: «شرح دعای سحر ۱۱۶ – ۱۲۲. – ۲ . به عنوان نمونه ر.ک: «البرهان فی تفسیر القرآن» ج ۴، ص ۲۱۷ – ۲۱۸، ح ۳.۸۰۱۶ . «المصباح» ص ۴۱۷.

این گونه دعاها در تک نگاریهایی درباره اسماء حسنی و کتب ادعیه فراوان وجود دارد، در اینها روی چهار اسم مبارک «الحی»، «القیوم»، «هو»، «بسم الله الرحمن الرحیم» تأکید زیاد شده است.این آیات شریفه نیز به عنوان آیات مشتمل براسم اعظم ذکرشده اند:

الف: الله لا اله الا هو الحی القیوم لا تأخذه سنه و لا نوم تا آخر آیه الکرسی، سوره بقره / ۲۵۶.

ب: الله لا اله الا هو الحی القیوم نزل علیک الکتاب بالحق.... سوره آل عمران / ۳.

ج: الله لا اله الا هو لیجمعنکم الی یوم القیامه.... سوره نساء / ۸ .

د: الله لا اله الا هو له الا اسماء الحسنی سوره طه / ۹.

ه : الله لا اله الا هو رب العرش العظیم سوره نمل / ۲۷.

و: الله لا اله الا هو و علی الله فلیتوکل المؤمنون سوره تغابن/۱۴.

ز: ذلکم الله ربکم خالق کل شی ء لا اله الا هو فانی تؤفکون سوره غافر / ۶۳ .

و در بعضی از کتابها این علامت را نشانه اسم اعظم دانسته اند(۱).

اآ م__ اااا ه__ ق

توضیح آنکه «الحی» یعنی درّاک فعال(۲)، بنابراین چون ادراک که همان علم است و فعال که همان قدرت است در کلمه الحیّ نهفته است و تمام کمالات دیگر به این دو صفت بر می گردند پس الحیّ تمام کمالات الهی را در بر دارد و به همین جهت الحیّ را امام ائمه سبعه گفته اند(۳) یعنی تمام صفات هفتگانه الهی متوقف بر الحی می باشند.

و اما «القیوم» یعنی آنچه قائم بذات خود و مقیم غیر خود است(۴)، به طوری که او غنیّ بالذات باشد که در ذات خود و کمالات خود محتاج به غیر نباشد اما هر چه غیر اوست محتاج او باشد. به عبارت دیگر تمام کمالات موجودات دیگر از او باشد(۵).

۱- ۱ . «المصباح» مرحوم کفعمی، ص ۴۱۶.

۲- ۲ . «مجموعه مصنفات شیخ اشراق» ج ۲، ص ۱۱۷.

۳- ۳ . «هزار و یک نکته» نکته ۴۷۹.

۴- ۴ . «الاشارات و التنبیهات» با شرح خواجه نصیر، ج ۳، ص

مرحوم کفعمی در خواص این دو اسم شریف می گوید: نوزده مرتبه گفته «الحی» بر مریض و خصوصا درد چشم مفید است. و زیاد گفتن «القیوم» موجب تصفیه و پاکی دل می گردد، و هر کس «الحی القیوم» را زیاد بگوید خصوصا در آخر شب اثر زیادی خواهد داشت(۱).

و عبدالرزاق کاشانی گوید: «با تجربه ثابت شده است که زیاد گفتن «یا حی یا قیوم یا من لا اله الا انت» باعث حیات عقل می گردد»(۲).

به هر حال عده زیادی از مفسران دو اسم «الحی ـ القیوم» را اسم اعظم یا قریب به آن دانسته و به شرح و تفسیر این دو اسم شریف پرداخته اند(۳).

و اما «هو» که در غالب دعاهای اسم اعظم ذکر شده است اسم برای خدا متعال است نه ضمیر و به همین جهت «یا هو» صحیح است(۴). و مقصود از هو توجه دادن به مقام ذات و غیب الغیوبی خدای متعال است که برتر از مقام واحدیت و احدیت و حتی از مقام جمع الجمعی است و لذا در سوره مبارکه توحید مقدّم بر همه اسمای الهی شده است، در این صورت دخالت این اسم شریف در اسم اعظم روشن است.

در روایات زیادی «بسم الله الرحمن الرحیم» را اسم اعظم و یا نزدیک تر از سیاهی چشم به سفیدی آن به اسم اعظم معرفی نموده اند(۵). زیرا هویت غیبیه ذات مقدس اولین تعیّنی که پیدا کرد و اولین مظهری که به خود گرفت خلیفه الهی بود که اسم مبارک «الله» حکایت از آن دارد و سپس این اسم دو مظهر دیگر «رحمن» و «رحیم» یافت(۶) و لذا گفته می شود «یا من سبقت رحمته غضبه»(۷)، و به عبارت دیگر عرفانی:

۱- ۱ . «المصباح» ص ۴۸۰.

۲- ۲ . «منازل السائرین» با شرح کاشانی، ص ۷۳.

۳- ۳ . «مجمع البیان» ج ۲، ص ۶۹۶؛ «التفسیر الکبیر» ج ۱، ص ۱۱۵؛ «المنار» ج ۱، ص ۷۳؛ «تفسیر نمونه» ج ۲، ص ۲۶۳.

۴- ۴ . «لوامع البینات» ص ۹۴.

۵- ۵ . «بحار الانوار» طبع بیروت، ج ۹۰، ص ۲۲۵ و ج ۷۸، ص ۳۷۱.

۶- ۶ . «مصباح الهدایه الی الخلافه و الولایه» ص ۱۷.

۷- ۷ . «علم الیقین» فیض، ج ۱، ص ۵۷.

بسم الله الرحمن الرحیم از انسان به شـرط عبودیت همانند کلمه «کن» از خدای متعال اسـت(۱). یعنی بسم الله از چنین شخصی همانند کن ایجادی قدرت بر انجام هر چیزی را پدید می آورد و حقیقت اسم اعظم نیز همین است.

۵. حاملان اسم اعظم

اسم اعظم دو اعتبـار دارد: گـاهی مقصود از این اسم مقـام جمعی است که واجـد همه کمالات و خواص همه اسـماء است، و گـاهی خود انسـان کـاملی که به مقـام فناء فی الله رسـیده اسم اعظم نامیـده می شود(۲). اسـتعمال هر کـدام از این دو به جـای دیگری اشـکال نـدارد. بنابراین به یک اعتبار می توان گفت «حاملان اسم اعظم» و به اعتبار دیگر کسانی که خود «اسم اعظم» خدای متعال می باشند. به هر حال از آیات شریفه و روایات معلوم می شود که برخی از افراد به چنان مقام و لیاقت و استعدادی رسیده بودند که دارای اسم اعظم بوده اند.

۱. حضرت آدم علیه السلام بیست و پنج حرف از ۷۳ حرف اسم اعظم را می دانسته است(۳).

۲. حضرت نوح علیه السلام پنج حرف آن را می دانسته است(۴).

۳. حضـرت ابراهیم علیه السـلام هشت حرف از آن را فرا گرفته بـود(۵)، احتمـال دارد مقصود از روایـاتی که این را بیان کرده است آن باشد که حضرت ابراهیم علیه السلام علاوه بر ۲۵ حرفی که حضرت آدم می دانست هشت حرف دیگر نیز می دانسته است، وگرنه بعید است که گفته شود حضرت آدم علیه السلام بیش از سه

۱- ۱ . «تحریر تمهید القواعد» ص ۱۵۲.

۲- ۲ . «رساله الاسماء» علامه طباطبایی، ص ۵۳؛ «هزار و یک نکته» نکته ۴۷۹.

۳- ۳ . «المصباح» کفعمی، ص ۴۱۷.

۴- ۴ . «اصول کافی» ج ۱، ص ۲۸۶ و در «البرهان فی تفسیر القرآن» ج ۴، ص ۲۱۷ می گوید حضرت نوح علیه السلام پانزده حرف آن را می دانسته است.

۵- ۵ . «المصباح» ص ۴۱۷؛ «اصول کافی» ج ۱، ص ۲۸۶.

برابر حضرت ابراهیم علیه السلام از اسم اعظم برخوردار بوده است. این احتمال درباره حضرت موسی علیه السلام نیز وجود دارد.

۴. حضرت موسی علیه السلام چهار حرف آن را می دانسته است(۱).

۵. حضرت عیسی علیه السلام دو حرف آن را می دانسته است(۲).

۶ . پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله از هفتاد و سه حرف اسم اعظم هفتاد و دو حرف آن را می دانسته است(۳). و تنها یک حرف که همان اسم مستأثر است را نمی دانسته است، و علت آنکه پیامبر آن اسم مستأثر را نمی داند در روایتی آمده است(۴).

برخی از پیامبران دیگر نیز از اسم اعظم بهره مند بوده اند:

۱. حضرت یعقوب علیه السلام وقتی اسم اعظم را فرا گرفت بوی یوسف را استشمام نمود(۵).

۲. حضرت خضر نیز اسم اعظم خدا را می داند(۶).

۳. یوشع بن نون که بر او «ردّ شمس» شد نیز اسم اعظم داشته است(۷).

یا من له ردّت ذکاء و لم یفز بنظیرها من قبل الاّ یوشع(۸)

۴. ائمه اطهار علیهم السلام همان هفتاد و دو حرفی را که رسول خدا صلی الله علیه و آله می دانسته است می دانند(۹)، و این به صورت عام در مورد همه امامان ثابت است و بالخصوص درباره حضرت علی علیه السلام و حضرت سجاد علیه السلام در روایات مورد تأکید قرار گرفته است(۱۰).

۱- ۱ . «المصباح» ص ۴۱۷؛ «اصول کافی» ج ۱، ص ۲۸۶.

۲- ۲ . «المصباح» ص ۴۱۷؛ «اصول کافی» ج ۱، ص ۲۸۶.

۳- ۳ . «المصباح» ص ۴۱۷؛ «اصول کافی» ج ۱، ص ۲۸۶.

۴- ۴ . «بحار الانوار» ج ۱۴، ص ۱۱۳ و ص ۲۱۱.

۵- ۵ . «بحارالانوار» ج ۹۰، ص ۲۲۶.

۶- ۶ . «بحارالانوار» ج ۹۰، ص ۲۳۲.

۷- ۷ . «بحارالانوار» ج ۹۰، ص ۲۲۵.

۸- ۸ . «الروضه المختاره» ص ۱۷۵.

۹- ۹ . «اصول کافی» ج ۱، ص ۲۸۶.

۱۰- ۱۰ . «بحار الانوار» ج ۹۰، ص ۲۲۶.

۵. در روایتی آمده است که «غالب قطان »نیز اسم اعظم را می دانسته است(۱).

۶ . در بعضی روایات به صورت مبهم به عنوان یک نفر از اصحاب رسول خدا که صاحب اسم اعظم بوده است یاد شده است(۲).

۷. بلعم (بلعام) بن باعورا نیز اسم اعظم خدا را می دانسته است. این شخص که عالمی از قوم یهود بوده است نامش در قرآن کریم نیامده است اما به صورت اشاره داستان او در قرآن کریم آمده است: «و اتل علیهم نباء الذی آتیناه آیاتنا فانسلخ منها فاتبعه الشیطان» سوره اعراف / ۱۷۵ این شخص ابتدا بر اثر عبادت به مقامی رسیده بوده که اسم اعظم را فرا گرفته و متسجاب الدعوه شده بود ولی بر اثر گناهی که انجام داد اسم اعظم از او سلب شد یا به عبارت دیگر آن مقام و ارزش خود را از دست داد(۳).

و ممکن است منظور از فراموش کردن اسم اعظم این باشد که چون در خدمت طاغوت قرار گرفت تکامل معنوی خود و استجابت دعای خود نزد خدای متعال را از دست داد(۴).

۸ . آصف بن برخیا در بسیاری از روایات نام او آمده است(۵) که او تنها یک حرف از اسم اعظم را می دانست و در خدمت حضرت سلیمان بود و قرآن فرموده است که او توانست در کمتر از چشم به هم زدنی تخت ملکه یمن را به شام نزد سلیمان آورد(۶). با توجه به آنکه هر چه سرعت زیاد باشد آوردن یک تخت از یمن تا شام در کمتر از چشم به هم زدنی مستبعد است عده ای آن را از باب «خلق جدید» یا «تجدّد امثال» عرفانی دانسته اند که اعدام یک فرد و ایجاد مماثل آن بوده است(۷).

۱- ۱ . «بحار الانوار» ج ۹۰، ص ۲۲۶.
۲- ۲ . «بحارالانوار» ج ۹۰، ص ۲۲۴.
۳- ۳. «بحار الانوار» ج ۱۳، ص ۳۷۷ ؛ «مجمع البیان» ج ۴، ص ۴۹۹.
۴- ۴ . «تفسیر نمونه» ج ۷، ص ۳۱.
۵- ۵ . «اصول کافی» ج ۱، ص ۲۸۶؛ بنابراین وجهی بر کلام سید قطب در «فی ظلال القرآن» ج ۵، ص ۲۶۴۱ که می گوید دلیلی نداریم که نام او اصف بن برخیا بوده است نمی باشد.
۶- ۶ . سوره نمل، آیه ۴۰.
۷- ۷ . «فصوص الحکم» با تعلیقات ابو العلاء عفیفی، ص ۱۵۷.

از ابن عباس نیز نقل شده که آصف بن برخیا هنگام احضار تخت بلقیس این ذکر را گفت: «یا حی یا قیوم»(۱). ضمنا برخی گفته اند شخصی که در داستان حضرت سلیمان تخت را آورد شخصی به نام «بلخیأ» بوده و برخی نام او را «اسطوم» و بعضی «جبرئیل علیه السلام» ذکر کرده اند(۲). ولی همه اینها اقوال شاذ بوده و با توجه به روایات فراوان شیعه در این وضع دیگر جایی برای شک نیست.

از آنچه گذشت روشن شد که تمام انبیاء اولوالعزم و ائمه معصومین علیهم السلام اسم اعظم را می دانسته اند و تنها تفاوت در مقدار بهره مندی آنان از این اسم شریف است و هر کس بهره او بیشتر بوده است قدرت تصرف در جهان را بیشتر در اختیار دارد. ولی این اختصاص به آنان نداشته و غیر از انبیاء و ائمه علیهم السلام نیز می توانند از آن بهره مند شوند. چون انسان کامل مظهر اسم اعظم است و بلکه خود او اسم اعظم است پس هر کس انسان کامل گردد دارای اسم اعظم است و قبلاً گفتیم که اسم اعظم دارای مراتب است پس پیامبران در درجه برخورداری از آن متفاوت بوده و هر کدام تنها از بخشی از آن برخوردارند اما پیامبر خاتم و اوصیای معصومین علیهم السلام بیشترین درجه آن را دارا بوده اند.

۶. امکان تعلیم اسم اعظم

آیا اسم اعظم قابل انتقال به افراد دیگر است یا تنها هر شخصی که خود قابلیت معنوی و ایمانی آن را به دست آورد خدای متعال مستقیما آن را به او عطا می کند. گرچه احتمال دوم زودتر به ذهن می آید اما روایات فراوانی وجود دارد که به روشنی بر احتمال اول دلالت دارند. در بعضی از روایات آمده است که پیامبران علیهم السلام به فرزندان و نیز به اوصیای خود اسم اعظم را تعلیم می داده اند. در روایتی آمده است که: «خداوند به حضرت آدم وحی نمود که وصیت و اسم اعظم و اسمایی که به تو

۱- ۱ . «مجمع البیان» ج ۲، ص ۲۹۶ و ج ۷، ص ۳۴۹.

۲- ۲ . «مجمع البیان» ج ۷، ص ۳۴۹.

آموخته ام را به شـیث بسپار»(۱). و در روایت دیگری آمـده است که چون ابتـدا خداونـد فرموده بود که اسم اعظم را به هابیل بسـپارد به همین جهت قابیل خشـمناک گردید و به عنوان اعتراض نزد پدر خود آمد و حضـرت آدم فرمود اگر اعتراض دارید هر کدام یک قربانی انجام دهید و آن مسائل دیگر پدید آمد»(۲).

در روایت دیگری آمـده است که عمر بن حنظله به امـام بـاقر علیه السـلام عرض کرد: گمـان می کنم نزد شـما ارزشـی داشـته بـاشم، فرمـود آری. عرض کردم پس حـاجتی دارم و آن ایـن که اسم اعظم خـدا را به من بیـاموزی، فرمـود: آیـا طـاقت آن را داری؟ عرض کردم بلی. سپس حالتی پیش آمد که خودم در خواست کردم که از آن منصرف شدم(۳).

روایـات متعـددی وجود دارد که نشـان می دهـد در صـدر اسـلام یادگیری اسم اعظم یک خواسـته و آرزوی بزرگی بوده که برخی از همسـران پیـامبر صـلی الله علیـه و آله و برخی از اصـحاب ائمه اطهـار علیهم السـلام تقاضـای آن را داشـته انـد و برای یادگیری آن مجاهـدت و تلاش می کردند(۴). البته این روایـات معمولاً ـ به طور صـریح این را مطرح کرده است که یادگیری اسم اعظم قـابلیت و لیـاقت می خواهـد. معلوم است که اسم اعظم را به هر کسـی نمی توان داد امـا از طرف دیگر می دانیم که «داد حق را قـابلیت شـرط نیست». گرچه این نظـام نظام علت و معلول و اسـباب و مسببات است اما در عین حال خود قابلیت و اسـتعداد نیز عطـای الهی است. به هر حال با قطع نظر از قابلیت محل این نکته مهم است و از روایات به دست می ایـد که اسـم اعظم قابـل انتقال به دیگران است. گرچه برخی از افراد که تقاضای یادگیری آن را داشـتند وقتی به جهت عـدم قابلیت خود با آثار آن مواجه می شدند از خواسته خود صرفنظر می کردند(۵).

۱- ۱ . «بحار الانوار» ج ۱۱، ص ۲۴۶.

۲- ۲ . «بحار الانوار» ج ۱۱، ص ۲۲۷.

۳- ۳ . «بحار الانوار» ج ۲۷، ص ۲۷، ح ۶ و ۸ .

۴- ۴ . «البرهان فی تفسیر القران» ج ۴، ص ۲۱۹؛ «روح المعانی» ج ۲۸، ص ۹۴؛ «بحار الانوار» ج ۹۰، ص ۲۲۳؛ «حدیث عایشه» ج ۹۰، ص ۲۲۵؛ «حدیث ام سلمه» ج ۹۰، ص ۲۲۷؛ «لوامع البینات» ص ۹۳؛ «بصائر الدرجات» ص ۵۷؛ «رجال کشی» ص ۱۶۴.

۵- ۵ . «نگرش وحی بر خداشناسی» ص ۳۶۲ و ۳۶۳ به این مبحث پرداخته و می گویـد قطعا بایـد راهی گشوده به روی تمام مردم برای یادگیری اسم اعظم باید توجه داشته باشد.

۷. خواص و آثار اسم اعظم

در اذهـان متشـرعه از قـدیم الایـام چنین بوده است که دانسـتن اسم اعظم الهی مساوی است با قـدرت بر انجام هر کاری. و در واقع قـدرت و ولایت تکوینی را مساوی با داشـتن اسم اعظم می دانسـتند. از روایاتی نیز که قبلاً اشاره شد به دست می آید که حضـرت موسی علیه السلام به جهت داشتن اسم اعظم می توانست عصا را تبدیل به اژدها نماید و یا حضرت عیسی علیه السلام تنها با داشـتن دو حرف از اسم اعظم مردگان را زنـده و مریضان را شـفا می داد. این روایات همه اشاره به خواص و آثار اسـم اعظم دارند. در اینجا فهرست وار برخی از مهمترین این آثار که در تفاسیر و روایات مورد اشاره قرار گرفته اند ذکر می کنیم:

الف: کسی که اسم اعظم را می داند تمام خیرات بر او نازل می شود.

ب: صاحب آن دارای معجزه می گردد.

ج: مستجاب الدعوه می شود.

د: هر چه از خدای متعال طلب کند مورد قبول قرار می گیرد(۱).

ه. هیچ پدیده ای از تحت قدرت او خارج نیست، و در تمام طبیعت می تواند تصرف نماید.

و. گناهان او بخشیده و بلکه قدرت شفاعت دیگران را دارد.

ز: قدرت بر خلق و ایجاد موجودات دارد.

ح: از علم غیب باندازه ای که خداوند بخواهد آگاه می شود(۲).

ط: شایـد جامعترین عبارت درباره خواص اسم اعظم کلام علامه طباطبایی است که می گویـد: «اسم اعظم اسـمی است که هر اثری که قابل تصور باشد بر آن مترتب

۱- ۱ . این اثر بـا اثر قبلی رابطه خاص و عام دارنـد و گرچه در ضـمن اثر قبلی قرار دارد اما چون در روایات زیادی به صورت مستقل و در کنار اثر قبلی ذکر شده ما نیز مستقل آن را ذکر کردیم.

۲- ۲ . ر.ک: «التفسـیر المنیر» ج ۲۷، ص ۱۱۳؛ «المیزان» ج ۸، ص ۳۴۵؛ «اسـماء الله تعـالی و علاقتهـا بمخلوقاتهـا» شـاکر عبدالجبار، ص ۱۳؛ «بحار الانوار» ج ۲۷، باب ان عندهم الاسم الاعظم به یظهر منهم الغرائب.

می گردد مثل: آفرینش، نابود کردن، آفرینش ابتدایی، اعاده چیزی، خلقت نمودن، روزی دادن، زنده نمودن، میراندن، حشر و نشر، جمع نمودن، متفرق کردن، و خلاصه هر گونه تحویل و تحوّلی، چه جزئی یا کلی و هر نوع تغییر یا ایجاد حرکت و سکون»(۱).

چون صاحب اسم اعظم مظهر این اسم شریف شده و خود او نیز اسم اعظم است و این الفاظ اسم اسم اعظم می شوند چنین شخصی خلیفه الهی است و صفات مستخلف را داراست اما خدای متعال آن صفات را بالذات و به نحو وجوب وجود دارد اما او این صفات را بالغیر و بالامکان دارد.

۸ . خفای اسم اعظم

سه نکته مهم قرآنی نه در قرآن کریم توضیح داده شده اند و نه در روایات یعنی مسأله شب قدر، صلاه وسطی، اسم اعظم(۲). البته در آیات شریفه و روایات اشاراتی به حقیقت این سه مسأله وجود دارد که اهل آن متوجه می شوند. اما به هر حال روشن است که آنچه «سرّ» است باید سرّ بماند، اسم اعظم باید مکتوم باشد زیرا حکایت از مقام غیبی دارد که آن هم نیز مکتوم است. فخر رازی نقل کرده است که: اسم اعظم مکتوم مانده است تا نوعی ترغیب مردم به فراگیری و قرائت همه اسمای الهی باشد و هر کس تلاش کند تمام اسمای حسنی را بخواند به امید آنکه اسم اعظم را نیز خوانده باشد، همچنانکه هر کس به تمام نمازهای یومیه اهتمام زیاد می دهد به امید درک نماز وسطی، و یا هر شبی را که احتمال قدر بودن آن را می دهد تعظیم نماید به امید درک نمودن شب قدر(۳). چند وجه دیگر علاوه بر مسأله اهمیت برای مکتوم بودن اسم اعظم می توان ذکر نمود.

۱- ۱ . «رسائل التوحیدیه» رساله الاسماء، ص ۵۱.

۲- ۲ . «لوامع البینات» ص ۱۰۲.

۳- ۳ . «لوامع البینات» ص ۱۰۲.

الف: اسم اعظم پنهان مانده است تا از دست نامحرمان و اغیار مصون و محفوظ بماند، و این خود نوعی تقدس و سبحان بودن خداوند و تنزیه اسم خدا است که از دست فکر و ذهن نامحرمان به دور بوده و آلوده نشود.

ب: علامه طباطبایی می فرماید: در روایات متعددی مسأله در حجاب بودن اسم اعظم آمده است و وقتی در حجاب است که مقصود از اسم اعظم حروف و کلمات نباشد بلکه مراد حقیقتی باشد ماوراء این الفاظ، سپس فرموده است علت محجوب و پنهان بودن اسم اعظم این است که این اسم، آن حقیقتی است که هیچ گونه تعیّن و امتیازی ندارد. بنابراین هیچ دست و اندیشه ای به آن نمی رسد مگر با مسأله فناء فی الله، و هر گاه کسی به مسأله فناء برسد در این صورت دیگر مخلوقی نخواهد بود ـ که تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز ـ و تمام قدرت و پادشاهی از خدای متعال است و شاید مقصود از این که یک حرف آن متأثر نزد خود خدای متعال است همین باشد»(۱).

ج: احتمال دارد که علت کتمان اسم اعظم آن باشد که این اسم اسم مرتبه غیبی خدای متعال باشد یا اسم مرتبه احدیت جمعی و چون همه کمالات به نحو بساطت و جمع لحاظ شده ظهور آن در عالم کثرت امکان ندارد.

د: احتمال دارد غیب بودن اسم اعظم به جهت آن باشد که این اسم تنها یافتنی است نه دانستنی، به عبارت دیگر باید با علم حضوری آن را یافت نه با علم حصولی شنید یا درک نمود، چون قابل گفتن و شنیدن نیست.

۹. تفاضل بین اسمای الهی

وقتی گفته می شود اسم اعظم، این سؤال به ذهن می آید که این اسم اعظم از چه اسمی است و به عبارت دیگر مفضّل علیه آن چیست؟

پاسخ این است که: «همچنان که هیچ گناهی کوچک نیست ولی وقتی گناهان را

۱- ۱ . «رسائل التوحیدیه» رساله الاسماء، ص ۵۱.

یکدیگر مقایسه می کنیم برخی از آنها را کوچک و برخی دیگر را بزرگ می نامیم همچنین هر یک از اسمای الهی اسم اعظم است ولی به حسب قیاس و نسبت اسماء با یکدیگر اسمی نسبت به اسم دیگر اعظم بود... شخصی از عارف بسطامی پرسید که: اسم اعظم کدام است؟ فرمودند که: تو اسم اصغر را به من نمای که من اسم اعظم را به تو نمایم. آن شخص حیران شد. پس فرمودند که همه اسماء حق عظیم اند. آری همه اسماء الله بزرگند، و همه اسماء اعظمند، چون نسبت به میان آید یکی عظیم و دیگری اعظم است. اسماء را در سعه وجودی تفاوتی بس عجیب است، و با قطع نظر از قیاس و نسبت کدام اسم عظیم و نسبت به دون خود اعظم نیست؟ و کدام کلمه کامل و نسبت به مادونش اکمل نیست؟ چنان که در اثر آمده است: اللهم انی اسألک من اسمائک بأکبرها و کل اسمائک کبیره، اللهم انی اسألک من کلماتک بأتمها و کل کلماتک تامه»(۱).

برخی از اسمای الهی از مقام احدیت حکایت می کنند و برخی از مقام واحدیت. در مقام احدیت تفاضلی نیست زیرا بساطت و وحدت حاکم است. اما در مقام واحدیت بین اسماء تفاضل است در عین آنکه همه عظیم اند مثلاً در هر اسمی معنای آن اسم ظاهر است و حقایق دیگر پنهان است در رحیم ظاهر است و غضب پنهان است و در جبار بر عکس است اینجا تفاضل و عظیم و اعظم قابل تصور است اما در اسم مبارک «الله» که رب تمام اسماء و کعبه آنهاست و اسم اعظم است چون در نهایت اعتدال است هیچ صفتی حاکم بر اوصاف دیگر نیست تا بگوییم آنچه حاکم است اعظم است و دیگری غیر اعظم، به هر حال اسم اعظم که «الله» یا «هو» یا «الحی القیوم» و امثال آنهاست چیزی در مقابل خود ندارد که تفاضل باشد. و شاید بتوان گفت مقصود از اعظم تفاضل در مظهر و در گوینده آن است، یک اسم از اسمای الهی اگر بر زبان مولی الموحدین حضرت علی علیه السلام جاری شود آن اسم اسم اعظم است و اگر همان اسم بر زبان انسان دیگری جاری شود اعظم نخواهد بود.

۱- ۱ . «کلمه علیا در توقیفیت اسماء» ص ۳۰، با اندکی تلخیص.

۱۰. تعداد اسم اعظم

قبلاً ذکر شد که مرحوم کفعمی شصت قول درباره اسم اعظم ذکر کرد. و روایات نیز تعبیرات مختلفی درباره اسم اعظم داشتند. در بعضی روایات «الحی القیوم» به عنوان اسم اعظم مطرح شده است، در بعضی روایات «لا اله الا هو» و در روایاتی دیگر یکصد مرتبه پس از نماز صبح گفتن: «بسم الله الرحمن الرحیم لا حول و لا قوه الا بالله العلی العظیم» و یا روایاتی که آیه الکرسی، یا آیه ملک، شش آیه سوره حشر را عنوان کرده اند.

آیا مقصود این روایات آن است که اسم اعظم الهی متعدد است و هر کدام از این اسماء اسم اعظم هستند یا مقصود چیز دیگری است؟

برخی از مفسران این احتمال را ترجیح داده اند که اسم اعظم متعدد بوده و منحصر به یک اسم خاص نباشد و یا آنکه هر کدام از این اسماء را باید در موطن و مقام خاصی و مناسب با حاجتی خاص به کار برد و یا آنکه مراد تخلّق انسان داعی است به خود این صفات و اسماء(۱).

اما با توجه به آنکه اسم اعظم از مقوله اسم نبود علاوه بر آن که اسم اعظم اشاره به مقام غیب الغیوبی خدای متعال دارد و آن مقام جامع همه کمالات است اما به نحو بسیط و جمع در این صورت باید گفت:

عباراتنا شتی و حسنک واحد و کلّ الی ذاک الجمال یشیر

اسم اعظم متعدد نیست بلکه هفتاد و سه مرتبه و درجه تشکیکی دارد که بالاترین مرتبه آن مرتبه مقام عماد است که اسم آن را اسم متأثر می نامند این مرتبه مرتبه ای است که هیچ اسم و رسم نداشته و از آن نمی توان خبر داد و لذا ما قدرت پرستش آن را نیز نداریم اما خدای متعال در مرتبه واحدیت و احدیت همه کمالات را دارد با این تفاوت که در مرتبه احدیت بساطت و وحدت بر آن غلبه دارد و در مرتبه واحدیت کثرت، اما در عین حال «هو الذی فی السماء اله و فی الارض اله» پس این اسماء متعدد

۱- ۱ . «پیام قرآن» ج ۴، ص ۵۸.

که در روایـات ذکر شـده انـد اختلافی نداشـته و همه آنها اسم اسم اعظم می باشـند. حقیقت اسم اعظم آن مقام و وجهه غیبی مقام احدیت است و این اسمها اشاره های مختلف به یک چیز هستند و می دانیم تعدد اشاره به معنی تعدد مشار الیه نمی باشد. بنابراین حقیقت اسم اعظم واحـد است اما دارای درجات مختلف که در روایات از این درجات به حروف ۷۳ گانه تعبیر نموده است. و این روایات نیز اشاره های مختلف به آن درجات و کمالات دارند.

ص: ۴۰

حجاب های نورانی و ظلمانی

اشاره

موضوع سیر و سلوک، شناخت فاصله های بین انسان و خدای متعال، و حالات، درجات، منزل ها و مقامات، و تلاش در جهت کم نمودن این فاصله است. برای این حرکت و سلوک معنوی، اولین قدم، عبارت از شناخت موانع و حجاب ها و راه خرق و عبور از آنها است. در اسفار چهارگانه عقلی و عرفانی نیز شناخت حجاب های نورانی و ظلمانی، جایگاهی رفیع دارد؛ و بلکه می توان ادعا کرد که تمام اخلاق و عرفان، یا مقدمه برای رفع حجاب بین انسان و خدا است، یا نتیجه و فرع آن است؛ مخصوصا وقتی توجه شود که در دین، هیچ مطلبی مهم تر از توحید نیست و شناخت حجاب ها و راه رفع و خرق حجب، مقدمه وصول به توحید است(۱). بنابراین می توان ادعا کرد که در علوم معنوی، بحثی لازم و ضروری تر از این مسأله وجود ندارد.

یکی از مهم ترین دغدغه های امام خمینی رحمه الله نیز، در طول حیات عارفانه خود، همین مسأله بوده است؛ به طوری که تقریبا در قدیمی ترین آثار مکتوب ایشان _ که به دست ما رسیده است _ مسأله حجاب بودن علوم _ حتی علم عرفان _ تذکر داده شده و انباشتن مفاهیم و اصطلاحات عرفانی، حجاب های ظلمانی دانسته شده و صرف کردن عمر در راه آن ها، موجب هلاکت و خسران و محرومیت ابدی معرفی گشته است(۲). حضرت امام در آخرین ماه های عمر خود نیز از «در حجاب بودن»

ص: ۴۱

۱- ۱ . «صحیفه امام» ج ۱۹، ص ۲۸۴؛ ج ۲۰، ص ۴۳۹.

۲- ۲ . همان، ج ۱، ص ۶ ، نامه به میرزا جواد همدانی در تاریخ ۱۳۱۴ ش.

خود شکوه و گلایه کرده است(۱). و در درس های اخلاق، فلسفه، عرفان و حتی در سخنرانی های عمومی و مکاتبات خود، غالبا به مسأله حجاب های نورانی و ظلمانی توجه داده است.

نگارنده تلاش دارد در این مقاله، برخی از حجاب های نورانی و ظلمانی را از دیدگاه حضرت امام معرفی کند و راه رفع حجاب ها را نیز با تکیه بر کلمات ایشان، بیان نماید.

بخش اول: کلیات

مقدمه

کلمه «حجاب» در لغت به معنای پوششی است که مانع و حایل بین بیننده و آنچه می خواهد ببیند، باشد؛ و هر آنچه مانع چشم از دیدن باشد «حجاب» نامیده می شود. و چون این کلمه مصدر است و به معنای اسم فاعل به کار رفته، پس «حجاب» یعنی منع کردن؛ ولی به معنای منع کننده استعمال شده است.(۲)

در آیات شریفه قرآن ـ که تقریبا هشت مرتبه کلمه «حجاب» و مشتقات آن به کار رفته ـ و نیز در روایات زیادی، کلمه «حجاب» به معنای مانع و آن چه جلوگیری از دیدن یا فهمیدن چیز دیگری باشد، به کار رفته است.

کلماتی از قبیل «غطاء»، «قفل بر قلب»، «ستر»، «اکنّه» و «طبع» نیز مترادف با حجاب استعمال شده اند. ضمنا «حجال» به معنای عروس نیز ـ چون غالبا عروس، پرده نشین و دارای حجابی است تا نگاه نامحرم به او نیفتد ـ معنای حجاب را می فهماند.

کشف، شهود، معاینه، ابصار و بصیرت نیز به عنوان ضد حجاب شناخته شده اند. مثلاً می توان ادعا کرد. کسی که به کشف و شهود رسیده است، حجاب ندارد؛ و همه آنان که در حجابند، از مشاهده جمال حق محروم می باشند.

۱- ۱ . «صحیفه امام» ج ۲۱، ص ۲۷۴، اسفند ۱۳۶۷ ش.

۲- ۲ . «مجمع البحرین» ج ۲، ص ۳۴.

بردار حجاب از میان تا یابد راهی به رخ تو چشم بیگانه من

بردار حجاب تا جمالش بینی تا طلعت ذات بی مثالش بین(۱)

نجم الدین رازی در تعریف حجاب فرموده:

حجاب عبارت از موانعی است که دیده بنده بدان از جمال حضرت جلّت، محجوب و ممنوع است(۲).

مرحوم سید علیخان کبیر نیز فرموده است: حجاب _ و جمع آن حُجب _ به معنای پوشش بوده و اصل آن، جسمی است که مانع بین دو جسم دیگر باشد. و در غیر معنای جسم نیز به کار رفته است؛ مثلاً گاهی گفته می شود: ناتوانی حجابی است بین انسان و رسیدن به مقصود، یا معصیت حجاب بین عبد و پروردگارش می باشد ... و حقیقت حجاب بین انسان و خدا این است که انسان سالک، مقامات و درجاتی دارد که هر کدام _ قبل از رسیدن به خدای متعال _ حجاب او هستند. و چون مقامات انسان بی نهایت است، مراتب حجاب ها نیز بی نهایت است(۳).

فصل اول: تعداد حجاب ها

زان که هفتصد پرده دارد نور حق پرده های نور دان چندین طبق(۴)

تعداد حجاب ها غیر از بیان «انواع حجاب ها» است در آینده، انواع حجاب ها مورد اشاره قرار خواهد گرفت؛ ولی اکنون به صورت اجمالی و گذرا، تعداد حجاب های بین انسان و خدا را ذکر می کنیم.

درجات بین انسان و خداوند _ که در سیر و سلوک مورد بحث قرار می گیرند _ ممکن است در یک درجه خلاصه شود؛(۵) و ممکن است آن ها را یازده درجه

۱- ۱ . دیوان امام، ص ۲۴.

۲- ۲ . «مرصاد العباد» ص ۳۱۰.

۳- ۳ . «ریاض السالکین» ج ۲، ص ۲۹؛ تلخیص الریاض أو تحفه الطالبین، ج ۱، ص ۱۴۲.

۴- ۴ . «مثنوی معنوی» دفتر دوم، ص ۱۳۲.

۵- ۵ . مثل اینکه «بینی و بینک انّی نیاز عنی / فارفع بلطفک انّی من البین»

دانست؛(۱) و احتمال رد آن ها را سی و شش درجه به حساب آورد؛(۲) و احتمال دارد آن ها را صد(۳) و بلکه هزار(۴) بلکه بی نهایت دانست(۵). و این عـددها هیـچ تعارض و تهافتی با یکـدیگر ندارند؛ زیرا تفاوت به اجمال و تفصـیل و کلی و جزئی است.

حجاب های بین انسان و خداوند نیز این گونه است و عدد خاصی ملاک نیست. به عنوان مثال:

الف . چون هر گناه کبیره ای یک حجاب است، پس حجاب های غلیظ ظلمانی بین انسان و خداوند، هفتاد عدد است.

ب . اگر هر شاغل و مانع از حق را در نظر بگیریم، تعداد حجاب ها بی نهایت است.

ج . اگر هر اسـمی را یک حجاب بدانیم، هفتاد و دو حجاب بدانیم، هفتاد و دو حجاب وجود دارد که قابل خرق می باشـند؛ و یک حجاب دیگر نیز وجود دارد که قابل خرق نیست.

د . اگر هر اسم و صفتی را یک حجاب بدانیم، حجاب ها هزار عدد می باشند.

ه . اگر معصومان علیهم السـلام حجاب های حق متعال باشند، به تعداد آنان حجاب های نورانی وجود دارد؛ و اگر هر کدام از فرشتگان را حجاب بدانیم، عدد حجاب ها بی نهایت می باشد.

و . اگر هر کدام از غیب و شهادت، یا ملک و ملکوت، یا نور و ظلمت را یک حجاب بدانیم، تعداد حجاب ها دو عدد است.

از این جا است که دلیل تفاوت روایات روشن می گردد.

حدیث اول: شخصی از امیرالمؤمنین علیه السلام درباره «حُجُب» سؤال نمود، حضرت در

۱- ۱ . مثل مقامات العارفین ابن سینا در کتاب «الاشارات و التنبیهات»

۲- ۲ . ر.ک؛ اوصاف الاشراف.

۳- ۳ . مثل کتاب صد میدان.

۴- ۴ . در ابتدای «منازل السائرین» ص ۲۶ از ابوبکر کتانی نقل کرد و خود خواجه عبدالله نیز در این کتاب در واقع هزار درجه و به ظاهر صد درجه بیان کرده است.

۵- ۵ . «ریاض السالکین» ج ۲، ص ۳۰.

پاسخ او فرمود:

حجاب اول خود، هفت حجاب است؛ حجاب دوم هفتاد حجاب است و بر هر کدام هفتاد هزار فرشته حاجب است؛ و حجاب های مختلفی چون سرادقات جلال و سرادقات کبریا و سرادقات جبروت است؛ پس از آن ها نور ابیض و پس از آن، سرادق وحدانیت و پس از آن، حجاب اعلی است.(۱)

سپس حضرت علی علیه السلام مسیر برخی از این حجاب ها را نزدیک به پنج میلیارد سال بیان کرده است.(۲)

حدیث دوم: در احادیث معراج آمده است:

جبرئیل به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: بین خداوند و خلق، نود هزار حجاب است. بین من و اسرافیل ــ که نزدیک ترین خلق به خداوند هستیم ــ چهار حجاب وجود دارد؛ حجاب نور، حجاب ظلمت، حجاب غمام و حجابی از آب.(۳)

حدیث سوم: رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود:

خداوند هفتاد هزار حجاب از نور و ظلمت دارد.(۴)

در برخی احادیث نیز عددهای دیگری برای حجاب های بین خداوند و خلق، بین خداوند و پیامبر اکرم، بین خداوند و عرش، و بین خداوند و فرشتگان، بیان شده است؛ از جمله هفتاد حجاب،(۵) هفت حجاب،(۶) هیجده حجاب،(۷) نود حجاب،(۸) هیجده هزار و سیصد و شصت هزار حجاب،(۹) و بلکه بی نهایت.

۱- ۱ . «توحید صدوق» ص ۲۷۸، ح ۳.
۲- ۲ . برای شرح و تفسیر کلمات این حدیث شریف و تأویل آن ر.ک: «شرح توحید» صدوق، ج ۳، ص ۵۸۷.
۳- ۳ . «تفسیر صافی» ج ۱، ص ۹۵۴.
۴- ۴ . «ریاض السالکین» ج ۲، ص ۳۰.
۵- ۵ . ر.ک: «بحارالانوار» ج ۵۸، ص ۴۴ ــ ۴۵؛ ج ۸، ص ۲۱۵.
۶- ۶ . همان، ج ۸۵، ص ۱۵۳.
۷- ۷ . همان، ج ۹، ص ۳۴۰؛ ج ۱۰، ص ۸۷؛ ج ۵۸، ص ۳۵.
۸- ۸ . همان، ج ۱۶، ص ۲۹۳؛ ج ۱۸، ص ۲۵۸.
۹- ۹ . «مرصاد العباد».

شایـد آسان ترین و سالم ترین راه آن باشـد که این اعـداد را کنایه از کثرت و زیادی حجاب های بدانیم و عدد دقیق آن را به خدای متعال و اهل بیت علیهم السلام واگذار کنیم؛ گرچه از نظر عرفانی، بیان و شمارش دقیق آن ها مشکل نخواهد بود.

از نظر امام خمینی رحمه الله تعـداد حجاب ها را می توان دو عدد به یک اعتبار، سه عدد به اعتباری دیگر، چهار عدد به جهتی دیگر، هفت عدد از منظری دیگر، و بلکه هزاران عدد یا هفتاد هزار دانست.(۱)

ایشـان می فرماینـد: انسـان اعجوبه ای است دارای دو نشـئه و دو عالم: نشـئه ظاهریه ملکیه دنیویه که آن بـدن او است؛ و نشـئه بـاطنه غیبه ملکـوتیه که از عـالم دیگر است. و نفس او که از عـالم غیب و ملکوت است دارای مقامـات و درجـاتی است که به طریق کلی، گـاهی تقسـیم کرده انـد آن را به هفت قسـمت، و گـاهی به چهـار قسـمت، و گاهی به سه قسـمت، و گاهی به دو قسمت، و از برای هر یک از مقامات و درجات آن، جنودی است رحمانی و عقلانی، و شیطانی و جهلانی.(۲)

به عقیده حضـرت امام می توان گفت: انسان دارای دو بُعد ظاهر و باطن است؛ و از جهتی دارای سه مقام مُلک و برزخ و عقل است؛ و از جهت مراتب عقـل نظری و عملی، هر کـدام دارای چهـار مرتبه عقـل هیولانی، عقـل بـالملکه، عقل بالفعل، و عقل مسـتفاد، و نیز تخلیه و تحلیه و تجلیه و فنـا است؛ و از جهتی دیگر، انسان دارای هفت بُعـد طبع، نفس، قلب، روح، سرّ، خفّی و اخفی است و حجاب های سه یا چهار یا هفت گانه همین است.

آن گونه که لباس، ساتر و حجاب بدن است، بدن مادی ساتر بدن برزخی است، و بدن برزخی ساتر نفس و نفس ساتر قلب، و قلب ساتر روح و روح ساتر سرّ، و سرّ ساتر لطیفه خفیه است.(۳)

۱- ۱ . «شرح فصوص الحکم» با تصحیح استاد آشتیانی، تعلیقه حضرت امام، ص ۵۵۵.

۲- ۲ . «چهل حدیث» ص ۴.

۳- ۳ . ر.ک: «آداب الصلاه» ص ۹۱؛ «شواهد الربوبیه» ص ۲۰۷.

اصل دوم: اقسام و انواع حجاب ها

ماده، حجاب مجرد است و شهادت، حجاب غیب؛ چنان که بسط حجاب قبض و قبض حجاب بسط، هشیاری حجاب مستی است و مستی حجاب هشیاری، صحو حجاب محق است و محق حجاب صحو، روز حجاب شب است و شب حجاب روز، جود حجاب بخل است و بخل حجاب جود است، خلوت حجاب جلوت است و جلوت حجاب خلوت؛ هر کس با خلوت انس گیرد جلوت را از دست می دهد و هر کس جلوت را به دست گیرد؛ خلوت را از دست می دهد. و شاید یک معنای «من مات، فقد قامت قیامته» این باشد که هر کس از جلوت بمیرد، خلوت او آشکار می گردد.

در روایات، انواع بسیار زیادی برای حجاب ها ذکر شده است، مثل: حجاب های نورانی، حجاب های ظلمانی، حجاب عزت، حجاب عظمت، حجاب رُعب، حجاب ملکوت، حجاب آب، حجاب آتش، حجاب کبریا، حجاب جلال، حجاب شفاعت، حجاب قدرت، حجاب قدس،حجاب حیرت، حجاب غیب، حجاب سریانی، هندی، رومی، عبری، عجمی، عربی، حجاب اعظم و حجاب اعلی.

در کتاب های عرفانی نیز از حجب کیائیه، حجاب عزت (که مخصوص زنان است) و حجب عنایت و شفقت بر خلق، بحث شده و بین حجاب خداوند از خلق با حجاب خلق از خداوند، تفاوت گذاشته شده است(۱). اما چون این اصطلاحات در کلمات حضرت امام خمینی رحمه الله کم تر به کار رفته، ما نیز تنها به شرح و تفسیر حجاب های نورانی و ظلمانی که مورد تأکید فراوان ایشان بوده است می پردازیم.

بخش دوم: حجاب های ظلمانی

مقدمه

در حدیث معروفی آمده است: «إنّ للّه سبعین ألف حجاب من نور و ظلمه»؛(۲)

۱- ۱ . «الفتوحات المکیه» باب ۳۵۰، ج ۵، ص ۳۱۲.

۲- ۲ . «بحارالانوار» ج ۵۵، ص ۴۵.

خدای متعال هفتاد هزار حجاب از نور و ظلمت دارد.

به مقتضای این حدیث شریف، عرفای بزرگ به بحث از حجاب های نورانی و ظلمانی پرداخته اند تا پس از معرفی و شناخت این حجاب ها، به خرق و کنارزدن آن ها اقدام نمایند.

و چون کلمه «هزار» از نظر عرفا کنایه از کلی است، گویا که هر کلمه هزار مصداق جزئی دارد و یک روز کلی نزد خداوند، هزار سال جزئی دنیوی نزد ما است، بنابراین اگر هفتاد حجاب نورانی و ظلمانی به عنوان حجاب های کلی ذکر شود؛ در واقع مصداق حدیث فوق بیان شده است.

حجاب های ظلمانی، مصداق «الظلم ظلمات یوم القیامه» می باشند؛ همان طور که کثرت حجاب از وحدت است و عوالم ظلمانی حجاب از عالم نور و قدس است، این حجاب ها نیز انسان را محدود به مادیات و محسوسات می نمایند و از توجه به ملکوت عالم غافل می سازند. به عبارت دیگر، حجاب، یا حسی است یا معنوی، و حجاب حسی به لطیف و کثیف تقسیم می شود. حجاب حسی لطیف آن است که ماورای آن دیده می شود، و کثیف آن است که چشم به ماورای آن نفوذ نمی کند. و به عبارت دیگر، حجاب یا نور محمّدی است یا نور ابوجهلی، نور محمّدی حجاب لطیف و جمیل و غیرمادی است، و نور ابوجهلی حجاب کثیف و زشت و مادی است.

در این جا براساس کلمات حضرت امام خمینی رحمه الله برخی از حجاب های ظلمانی توضیح داده می شود.

اصل اول: حجاب علم

شاید کسی تصور کند که حجاب بودن علم به جهت آن است که حایل و فاصله بین عالم و معلوم می باشد. وقتی بین علم و عشق مقایسه شود روشن می گردد که در عشق هیچ حجابی نیست و عشق، اتصال و پیوند عاشق و معشوق، بلکه فنا و ذوب شدن عاشق و معشوق است؛ لذا مانع و پرده ای وجود ندارد؛ به خلاف عالم که همیشه با

عینـک علم نظر می کنـد. البته علم، عینکی شـفاف و لطیف است؛ از این رو بایـد علم را جزو حجـاب های نورانی دانست. اما صحیح آن است که علم و استدلال و برهان حجاب های ظلمانی هستند.

امـام خمینی رحمه الله می فرمایـد: دلیـل، خـود پرده است، و تـا پرده هست فاصـله هست، تـا فاصـله هست وصـل حاصـل نمی شود(۱).

کسـی که صـرفا مقداری از اصطلاحات و مفاهیم علوم دینی را فراگیرد و تصور کند که بر اثر دانستن این اصطلاحات، به مقام و درجه ای رسیده است و خود را برتر از دیگران بداند، علم او حجاب ظلمانی و مانع از رسیدن به خدا متعال می باشد. حقیقتا تفاوتی بین آن که چند اصـطلاح «مقدمه واجب»، «اجتماع امر و نهی»، «اصاله الوجود» و «اعیان ثابته» را فراگرفته، و بین آن که چند اصطلاح در زمین شناسی، هواشناسی، نجّاری یا آهنگری می داند، وجود ندارد و نباید یکی را بر دیگری ترجیح داد.

علمی ارزش اسـت کـه علـم دینی باشـد؛ امـا نبایـد فریـب خـورد و نـام فراگیری اصـطلاحات را «علـم دینی» گـذاشت و آن را مستمسک نمود. بلکه علم دینی آن است که اولاً، هر چه انسان بیش تر فراگیرد، زهد او نسبت به دنیا بیش تر شود؛ و ثانیا، آن گـونه که قرآن خـبر داده است، تمـامی علمـا از خداونـد ترس دارنـد، و چـون کلمه «العلمـاء» جمـع بـا الف و لاـم است، مفید اسـتغراق می باشـد و معنـایش این است که تمـامی علما از خداونـد می ترسـند؛ پس اگر کسـی در علمی ــ هر علمی که قابل تصور باشد ــ رشد نمود اما از خداوند ترسی نداشت، او از نظر قرآن، عالم نیست؛ چنین کسی نه تنها عالم نیست و به خداوند نزدیک شده است، بلکه واقعا علم او ظلمات می باشد و سبب دوری از خداوند است، حضرت امام می فرماید:

ای طلبه مفاهیم، ای گمراه حقایق! قدری تأمل کن ببین چه داری از معارف؟ چه اثری در خود از حق و صفاتش می بینی؟ علم موسیقی و ایقاع شاید از علم تو دقیق تر باشد؛ هیئت و مکانیک و سایر علوم طبیعی و ریاضی در اصطلاحات و دقت، با علم

۱- ۱ . «تقریرات فلسفه امام خمینی» ج ۱، ص ۳۵۴.

تو همـدوش است؛ همان طور که آن ها عرفان باللّه نمی آورد، علم تو هم ــ تا محجوب به حجاب اصـطلاحات و پرده مفاهیم و اعتبارات است ــ نه از او کیفیتی حاصل شود، نه حال. بلکه در شـریعت، علم علوم طبیعی و ریاضـی از علوم شـما بهتر است، زیرا که آنهـا نـتیجه خود را می دهـد و از شـما بی نـتیجه یـا به عکس نـتیجه می دهـد! مهنـدس نتیجه هنـدسه را و زرگر نتیجه صنعت خود را می برد، شما از نتیجه دنیایی بازمانده، به نتیجه معارف هم نرسیدید.

بلکه حجاب شـما غلظتش بیش تر است؛ تا صـحبت احـدیّت در پیش می آیـد، یک ظلمت بی انتهایی تصور می کنیـد! و تا از حضـرت اسـماء و صـفات سـخنی می شـنوید، یـک کثرت لایتنـاهی در نظر می آوریـد! پس راهی به حقـایق و معـارف از این اصـطلاحات پیـدا نشد و خود، سـرمایه افتخار و تکبر بر علمای حقّه گردید. معارفی که کدورت قلب را بیفزاید معارف نیست. وای بر معـارفی که عاقبت امر، صاحبش را وارث شـیطان کنـد! کبر از اخلاق خاصه شـیطان است؛ او به پـدر تو آدم کبر کرد، مطرود درگاه شد؛ تو که به همه آدم و آدم زاده ها کبر می کنی نیز مطرودی.(۱)

آری کسـی که علم را به جمع کردن اقوال و کتب و نقـد سـخنان علمـای بزرگ و در وجه، اتلاـف عمر در قیـل و قال و جمع اصـطلاحات و فخرفروشی بر دیگران می داند، او واقع در حجاب غلیظ و ظلمانی علم و اصطلاحات و مفاهیم قرار گرفته است. این گونه کلمات در آثار حضرت امام فراوان است.(۲)

ضمنـا هـدف این سـخنان آن نیست که علم و دانش، به صورت کلی ترک شود و کنـار نهاده شود؛ بلکه مقصود این است که تکیه و اعتماد بر این علوم صحیح نیست؛(۳) بلکه بدون ورود در حجاب، خرق آن ممکن نیست و به گفته حافظ:

تکیه بر تقوا و دانش در طریقت کافری است راهرو گر صد هنر دارد توکل بایدش

۱- ۱ . «چهل حدیث» ص ۹۰، شرح حدیث چهارم.

۲- ۲ . «صحیفه امام» ج ۲۰، ص ۴۹۳؛ ج ۱، ص ۶ .

۳- ۳ . چهل حدیث، ص ۵۴۴.

غزالی می فرماید:

اگر شنیدی که علم حجاب است، آن را انکار مکن؛ زیرا کسی که راه جدل را می پیماید علم او حجاب است؛ همچنین است کسی که علم، باعث دل مشغولی او گردد و به خیالات و محسوسات روی می آورد. اما کسی که از این پندار بیرون آید، علم حجاب وی نباشد.(۱)

امام خمینی رحمه الله می فرماید:

هر چه این مفاهیم، در قلب سیاه و غیر مهذّب انباشته گردد، حجاب زیادتر می شود. در نفسی که مهذّب نشده علم، حجاب ظلمانی است؛ «العلم هو الحجاب الأکبر»؛ لذا شرّ عالِم فاسد برای اسلام، از همه شرور خطرناک تر و بیش تر است. علم، نور است؛ ولی در دل سیاه و قلب فاسد، دامنه ظلمت و سیاهی را گسترده تر می سازد. علمی که انسان را به خدا نزدیک می کند، در نفس دنیا طلب باعث دوری بیش تر از درگاه ذی الجلال می گردد. علم توحید هم اگر برای غیر خدا باشد، از حجب ظلمانی است؛ چون اشتغال به ما سوی اللّه است. اگر کسی قرآن کریم را با چهارده قرائت «لما سوی اللّه» حفظ باشد و بخواند، جز حجاب و دوری از حق تعالی، چیزی عاید او نمی شود ...(۲)

به هر حال، درس خواندن لازم است؛ ولی تحصیل این علوم، مقدمه برای تهذیب نفس و تخلّق به اخلاق کریمه است؛ اما متأسفانه برخی افراد، تا آخر عمر در مقدمه مانده و ذی المقدمه را فراموش کرده اند!

فصل دوم: حجاب تقیّدات

هر چیزی که توجه به آن،انسان را از خدای متعال بازدارد، حجابی ظلمانی است. تعیّنات جزو حجاب های ظلمانی به شمار می آیند.

۱- ۱ . «کیمیای سعادت» ج ۱، ص ۳۷.

۲- ۲ . «جهاد اکبر» ص ۲۱۲.

امام خمینی رحمه الله معتقد است که اولین چیزی که برای هر طلبه لازم است، تهذیب و اصلاح نفس است. امور بسیاری وجود دارد که انسان را بیچاره می کند و از تهذیب و تحصیل باز می دارد و او را مقیّد می سازد؛ چه بسا برای برخی افراد، ریش و عمامه بزرگ، حجاب شده و او را از تحصیل باز دارد.(۱)

صدرالمتألهین برخی از این حجاب ها و راه برطرف کردن آن ها را این گونه بیان کرده است:

در تهذیب نفس، سالک باید با حجاب های درونی به مبارزه برخیزد.

این حجاب ها عبارتند از:

۱ . حجاب مال، که را می توان با بخشش مال از میان برد.

۲ . حجاب مقام، که آن را می توان با دوری جستن از مناصب دنیوی نابود ساخت. تواضع و دوری از شهرت جویی نیز کمک به از میان بردن حجاب مقام می کند.

۳ . حجاب تقلید، که با مجاهده علمی صحیح و دوری از مجادله، قابل اصلاح است.

۴ . حجاب معصیت، که با دوری از گناه و توبه قابل درمان است.(۲)

وقتی انسان مورد توجه مردم قرار گرفت و مراجعات دینی و دنیوی به او زیاد شد و صدای کفش هایی از پشت سر شنیده شد، در این صورت بیش ترین زمینه حجاب های ظلمانی پدید آمده است. خودبزرگ بینی و برتردانستن خود نسبت به مردم، از حجاب های غلیظ ظلمانی است که انسان را از کمال تحصیل علم و معرفت و تهذیب باز می دارد و در آخرت، او را به هلاکت ابدی وارد می کند:

پرده عُجب غلیظ خودپسندی، مانع شود از آن که انسان بدی های خود را ببیند.(۳)

در این جا برخی دیگر از حجاب های ظلمانی را ذکر می کنیم. هر چند آن ها را اصطلاحا تحت عنوان «حجاب تقیّدات» نمی توان قرار داد، ولی مقصود ما از عنوان

۱- ۱ . «جهاد اکبر» ص ۲۱۵.
۲- ۲ . «عرفان و عارف نمایان» ترجمه کسر اصنام الجاهلیه، ص ۱۶۸؛ «سیمای انسان کامل از دیدگاه مکاتب» ص ۲۶۳.
۳- ۳ . «چهل حدیث» ص ۵۸، ذیل شرح حدیث سوم.

«حجاب تقیّدات» اشتغال به هر چه ماسوی اللّه است، می باشد. توحید حقیقی، اسقاط کردن اضافات و تقیّدات و تعیّنات است؛ و چون هر چه غیر خدا، می تواند پای بند انسان شود و او را محدود به عالم طبیعت و ماده نماید، لذا ما همه این حجاب های مادی را تحت عنوان «حجاب تقیّدات» قرار می دهیم.

حجاب کبر: گاهی انسان، کمالی را در خود توهّم می نماید و به سبب آن، خود را برتر از دیگران می پندارد و این توهّم، حجاب انسان می شود و او را از خداوند دور می سازد. حضرت امام می فرماید:

... مثلاً در علمای عرفان گاهی پدید آید کسی که خود را از اهل معارف و شهود داند و از اصحاب قلوب و سابقه حُسنی انگارد و بر دیگران لاف ترفّع و تعظّم زند، و حکما و فلاسفه را قشری، و فقها و محدّثین را ظاهربین، و سایر مردم را چون بهایم داند، و به همه بندگان خدا به نظر تحقیر و تعییر نگاه کند. و بیچاره خود لاف از فناء فی اللّه و بقاء اللّه زند و کوس تحقّق کوبد؛ با آن که معارف الهیه اقتضا می کند خوش بینی به موجودات را. و اگر شمّ معرفت اللّه کرده بود، به مظاهر جمال و جلال حق تکبر نمی کرد. چنانچه در مقام بیان و علم، خود او نیز تصریح به خلاف حالت خود کند. و این نسبت جز آن معارف به قلبش وارد نشده و بیچاره به مقام ایمان هم نرسیده، دم از عرفان می زند و از عرفان حظّی نداشته، از تحقّق سخن می راند.(۱)

حجاب کبر از حجاب های غلیظ عالم ماده و ظلمت است که نه تنها انسان را از خدای متعال و عالم لاهوت دور می نماید، بلکه او را حتی از ورود به عالم ملکوت نیز باز می دارد؛ بلکه از تمام حرکت های معنوی جلوگیری می کند:

خداوندا! حجاب غلیظ و پرده های ضخیم خودپسندی و خودپرستی را پاره کن و ما را به مجلس قدس راه بده، و این دیوسیرتی و زشت خویی و درشت گویی و خودآرایی و کج نمایی را از ما برکنار نما.(۲)

ص: ۵۳

۱- ۱ . همان، ص ۷۰.

۲- ۲ . همان، ص ۶۶ .

خداوندا! ما اهل حجاب و ظلمتیم، اهل شرک و نفاق؛ ما خودخواه و خودپسندیم؛ تو حبّ دنیا را از دل ما بیرون کن.(۱)

حجاب شهوت: یکی از خطرناک ترین حجاب های ظلمانی، حجاب شهوت است؛ و بلکه می توان ادعا کرد بزرگ ترین حجاب انسان، حجاب شهوت است. نجم الدین رازی می گوید:

شهوت، کامل ترین صفت حیوانی است و بزرگ ترین حجاب از آن خیزد. و دیگر صفات حیوانی به خوش خوردن و خوش خفتن غلبه گرفت، حجب زیاد شد و أنس حضرت نقصان پذیرفت؛ چه به مقدار آنک از لذات و شهوات حیوانی، نفس آدمی ذوق می یابد، با آن انس می گیرد و بدان مقدار، انس حق از دل او کم می شود.(۲)

فرو رفتن در شهوات و انس به آن ها، نه تنها باعث می گردد که اندک اندک به تکذیب آیات الهی روی آورد،(۳) بلکه قلب را وارونه و واژگون(۴) و در نتیجه نگرش انسان نسبت به خوبی ها و بدی ها را عوض می کند؛ خوبی را بدی می پندارد و زشتی را زیبایی تصور می کند. امام خمینی رحمه الله می فرماید:

ای عزیز! اولیا را به خود قیاس مکن و قلوب انبیا و اهل معارف را گمان مکن مثل قلوب ما است. دل های ما غبار توجه به دنیا و مشتهیات آن را دارد و آلودگی انغمار در شهوات نمی گذارد مرآت تجلیات حق شود و مورد جلوه محبوب گردد. البته با این خودبینی و خودخواهی و خودپرستی باید از تجلیات حق تعالی و جمال و جلال او چیزی نفهمیم، بلکه کمالات اولیا و اهل معرفت را تکذیب کنیم و اگر در ظاهر نیز تکذیب نکنیم، در قلوب تکذیب آن ها نماییم ... .(۵)

از حضرت امام رضا علیه السلام سؤال شد که چرا خداوند از خلق در حجاب است. فرمود:

۱- ۱ . همان، ص ۷۱ .

۲- ۲ . «مرصاد العباد» ص ۹۱.

۳- ۳ . روم (۳۰): ۱۰.

۴- ۴ . «کافی» ج ۲، ص ۲۱۴.

۵- ۵ . مقاله امام خمینی در آخر «رساله لقاء الله»، ص ۲۵۷.

حجاب، از بسیاری گناهان مردم است.(۱)

پس هیچ حجاب ظلمانی ای جز گناه وجود ندارد. البته باید به عرض عریض و گسترده گناه توجه داشت؛ از خطیئه آدم تا خطیئه ابلیس، بیش از آسمان تا زمین فاصله است.

سعدی حجاب نیست، تو آیینه پاک دار زنگار خورده چون بنماید جمال دوست

تو را تا آینه زنگار باشد حجاب دیدن دلدار باشد

حجاب طبیعت: توجه به هر چه غیر خدا است، حجاب بین انسان و خدای متعال می باشد؛ ولی اگر توجه انسان به عالم طبیعت و ماده باشد، این حجاب، حجاب ظلمانی است و اگر توجه به ملکوت و جبروت باشد، این حجاب، نورانی است:

اگر نفس توانست خود را از این قشر و حجاب طبیعت خلاص کند، دارای بصیرت می شود.(۲)

آن کس که در زندان طبیعت است، دارای چشمی است که تنها ظاهری از دنیای مادی می بیند؛ اما کسی که از ظاهر دنیا به باطن آن روی آورد، صاحب بصیرت می شود و می فهمد که رؤیت خداوند یعنی چه.

امام خمینی رحمه الله پس از شکوه از کسانی که معارف بلند دین را حمل بر اموری ظاهری و مادی می کنند، می فرماید:

افسوس که ما بیچاره های گرفتار حجاب ظلمانی طبیعت و بسته های زنجیرهای آمال و امانی، جز مطعومات و مشروبات و منکوحات و امثال این ها، چیزی نمی فهمیم! و اگر صاحب نظری یا صاحب دلی بخواهد پرده از این حجب بردارد، جز حمل بر غلط و خطا نکنیم. و تا در چاه ظلمانی عالم ملک مسجونیم، از معارف و مشاهدات اصحاب آن چیزی ادراک ننماییم.(۳)

۱- ۱ . «توحید صدوق» ص ۲۴۵؛ «بحارالانوار» ج ۳، ص ۱۵.

۲- ۲ . «تقریرات فلسفه امام خمینی» ج ۱، ص ۳۸۶.

۳- ۳ . مقاله امام خمینی در آخر «رساله لقاء الله»، ص ۲۵۶.

در بحث حجاب طبیعت و شواغل حسی می توان ادعا کرد که مراتب نازل وجود، حجاب مراتب عالی است و چون شیخ اشراق، عالم ماده را ظلمت و فاقد نور می داند، پس تمام عالم ماده، حجاب ظلمانی به شمار می رود و هر کس انس به طبیعت دارد، گرفتار چنین حجابی شده است.

و به تعبیر بهتر، می توان گفت: چون انسان در دامان و دل طبیعت به وجود می آید، «النفس جسمانیه الحدوث» و طبیعت چون دایه و مادری برای انسان است، بنابراین انس به طبیعت و دلبستگی و دلدادگی به آن، همانند ازدواج با مادر است که نشانه نهایت پستی و زشتی است.

و به عبارت دیگر، هر کس نظر استقلالی به عالم ماده داشته باشد، گرفتار بت پرستی و ثنویت شده و این عالم برای او حجاب ظلمانی است؛ بلکه عالم را ممکن الوجود و فقیر و محتاج به خداوند بداند و با نگاه استقلالی به آن نکند، بلکه عالم را ممکن الوجود و فقیر و محتاج به خداوند بداند و با نگاه به عالم، خداوند را ببیند، این جهان برای چنین انسانی، حجاب نورانی خواهد بود، چرا که با امکان دیدن دلدار، نگاه به تصویر او در آینه خطا است. امام خمینی رحمه الله می فرماید: کلیه امور دنیوی اگر موجب توجه انسان به دنیا و غفلت از خداوند متعال شود باعث حجب ظلمانی می شود. تمام عوالم اجسام، حجاب های ظلمانی می باشد و اگر دنیا وسیله توجه به حق و رسیدن به دار آخرت ــ که دارالتشریف است ــ باشد، حجاب های ظلمانی به حجب نورانی مبدّل می گردد.(۱)

بلکه حضرت امام معتقدند آن کس که «إخلاد إلی الأرض» دارد، او در پست ترین حجاب ظلمانی یا اسفل السافلین حجاب های ظلمانی،یعنی عالم طبیعت و ماده، دارد.(۲)

حجاب وقوف: یکی دیگر از حجاب های ظلمانی، حجاب وقوف است. انسان هیچ گاه «حدّ یقف» ندارد؛ در هر مقام و درجه ای که باشد، باز مقامات و درجات

۱- ۱ . «جهاد اکبر یا مبارزه با نفس» ص ۲۴۴.

۲- ۲ . همان، ص ۲۴۵.

بیش تری در او قرار دارد؛ حتی کسی که به مقام فناء و بقاء باللّه رسیده است، تازه ابتدای حرکت در درجاتی است که هرگز به وصف نمی آید. اگر کسی تصور کند که به برخی درجات و کمالات رسیده است و این تصور واهی و خیال باطل، رهزن او شود و او را از حرکت باز دارد، این عدم حرکت و وقوف، حجاب ظلمانی او است؛ همچنان که وقوف با خلق، حجاب از حق است و وقوف با حق، حجاب از خلق.

گاهی توجه به بی حجاب بودن نیز نوعی حجاب و سبب دوری از خداوند است؛ وقتی بی حجابی مشغله قلبی و ذهنی عارف گردد، خود این بی حجابی، نوعی حجاب خواهد بود. به هر حال، تا انسان خود را و یا بی حجابی خود و یا هر چه غیر خدا است را می بیند، گرفتار حجاب است. وقتی بایزید گفت: «یا ربّ امتی أصلُ إلیك؛ خدایا تا کی در آتش هجران تو بسوزم و کی مرا شربت وصال می دهی؟» ندا آمد که هنوز تویی تو همراه تو است؛ اگر می خواهی به ما برسی، «دع نفسك و تعال؛ خود را بر در گذار و در آی».(۱)

در برخی احادیث، غفلت نیز و جزو حجاب های ظلمانی شمرده شده و بلکه آن را منشأ سرآغاز سایر حجاب ها ذکر کرده اند:

«الغفله سبب کلّ حجاب».(۲)

اگر غفلت، سبب همه حجاب های ظلمانی است، می توان ادعا کرد که یاد خدا و رفع غفلت نیز باعث خرق همه حجاب های ظلمانی است:

«إذا ذکر اللّه ارتفع کلّ حجاب»؛(۳)

یعنی هرگاه خداوند یاد شود و حضور قلبی باشد، همه حجاب ها کنار می روند.

در مناجات شعبانیه نیز «حجاب سهو» ذکر شده است،(۴) یک معنای حجاب سهو آن است که اشتغال نفس به تدبیر بدن، حجاب آن از صعود آن از صعود به ملکوت

۱- ۱ . «حافظ نامه» ج ۲، ص ۸۵۷ .

۲- ۲ . «بحارالانوار» ج ۷۰، ص ۱۱۰.

۳- ۳ . همان، ج ۷۰، ص ۵۵.

۴- ۴ . و حجبه سهوه عن عفوك.

است.(۱) احتمال دیگر آن است که چون اولین مرحله و اولین قدم در سیر و سلوک، یقظه است، تا کسی از خواب غفلت بیدار نشود و متوجه عالم معنا و معنویت نگردد، از تمامی مسائل عرفانی و اخلاقی در حجاب خواهد بود.

صدرالمتألهین در مقام معرفی حجاب هایی که مانع از انکشاف صور علمیه برای نفس انسان است، می فرماید:

حجاب ها بر پنج قسم می باشند:

۱ . ضعف قوّه و استعداد و نقصان جوهری انسان و بالقوّه بودن او.

۲ . کدورت های گناهان و شهوات که گوهر انسان را کدر می نماید و همچون زنگار آینه، مانع از ظهور حق می گردند.

۳ . روی گردانی انسان از عالم حقایق به زندگی دنیوی و توجه کامل به مباحث فروع دین و غفلت از معارف اصلی دین.

۴ . حجاب هایی که به واسطه تقلید و تعصب، از ابتدای تولد همراه انسان بوده و موجب پذیرفتن اعتقادات باطل گردیده است. این ها همچون دیوار بین آینه و تصاویر، حجاب بین نفس انسان و فهمیدن حقایق می گردند.

۵ . کوچ ننمودن از یک صورت به صورتی دیگر و نرسیدن به هدف اصلی، که همان مشاهده جمال یار است. نادانی نسبت به اصول معارف و عدم انتقال از صورتی به صورت دیگر باعث محرومیت است.

در میان این حجاب ها، چیزی بدتر از اشتغال به غیر حق نیست و کار شیاطین این است که با چرخیدن به دور قلب مردم، آنان را مشغول به غیر خداوند می نمایند و در نتیجه، آنان را از نظر به ملکوت محروم می کنند.(۲)

از دیگر مصداق های حجاب ظلمانی، پشت پازدن به علم فقه و کم اهمیت جلوه دادن آن است. توهّم رسیدن به طریقت و حقیقت، حجابی غلیظ است که برخی

۱- ۱ . «شواهد الربوبیه» ص ۲۱۴.

۲- ۲ . همان، ص ۲۵۴.

را از رعایت آداب ظاهری شریعت و اهمیت فراوان آن، غافل نموده است. این حجاب برای کسانی که در علوم عقلی و ذوقی کار می کنند، از مهم ترین آفت ها است. دوری گزیدن از جامعه و امور مسلمانان و در نتیجه، اندیشه جدایی دین از سیاست، از دیگر حجاب های ظلمانی در دیدگاه حضرت امام است.

و بالجمله، هوای نفس و انانیّت و «من» گفتن و بلکه هر چه موجب ضلالت است، به نوعی از اقسام حجاب های ظلمانی است.

آنچه ذکر شد، شمّه ای از حجاب های ظلمانی بین ما و ملکوت عالم بود. اگر توفیق و لطف الهی یاری کند و این هفتاد هزار حجاب را خرق کنیم، تازه به ملکوت راه خواهیم یافت؛ ولی از ملکوت تا جبروت و از جبروت تا لاهوت، هزاران هزار حجابی وجود دارد که ما نه نام آنها را می دانیم و نه امیدی به خرق آن ها داریم؛ گرچه فضل و رحمت الهی بی نهایت است.

خداوندا! بارالها! ما اهل معصیت و محجوبین از ساحت کبریا چه بگوییم، جز آن که با لقلقه لسان عرض کنیم: رجاء ما به مراحم تو است و امید و ثقه ما به فضل و مغفرت تو است، و به جود و کرم آن ذات مقدس است.(۱)

بخش سوم: حجاب های نورانی

مقدمه

بارالها! این حجب نور که در لسان ائمه معصومین علیهم السلام متداول است، چیست؟ این معدن عظمت و جلال و عزّ قدس و کمال، چه چیزی است که غایت آن بزرگواران است، و ما تا آخر از فهم علمی آن هم محرومیم، تا چه رسد به ذوق آن و شهود آن؟

خداوندا! ما که بندگان سیه روزگاریم، جز خور و خواب و بغض و شهوت، از چیز دیگری اطلاع نداریم و در فکر اطلاع هم نیستیم؛ تو خود نظر لطفی به ما کن و ما را از این خواب، بیدار و از این مستی، هشیار فرما.(۲)

ص: ۵۹

۱- ۱ . «چهل حدیث» ص ۲۲۵، شرح حدیث چهاردهم.

۲- ۲ . همان، ص ۴۳۲، شرح حدیث بیست و هفتم.

در بحث حجاب های ظلمانی، سخن از آشکار و ظاهربودن خداوند است و این که لازم است انسان، حجاب ها و پرده ها را کنار زند تا خدا را ملاقات نماید؛ پس حجاب های ظلمانی باعث شده که خداوند از چشم مردم احتجاب یابد و چشم سر به محضر او راه نیابد.

اما در بحث حجاب های نورانی، سخن از باطن و سرّ و غیب بودن خدای متعال است؛ یعنی کُنه ذات مقدس هرگز قابل شناخت نیست و آن کنز مخفی، نه تنها از چشم، بلکه از بصیرت و قلب مردم نیز از اکتناه و احتجاب دارد و او در دنیا و در آخرت، برای همه ــ حتی برای مقربان و کرّ و بیان ــ غیب مطلق و عماء محض است.

«حجاب نورانی» از واژه های رمزی عرفان است و چون حجاب، مانع از دیدن است و نور، مکمل آن است، باید گفت که حجاب نورانی یا «نور سیاه» عبارت است از هر مرحله از مراحل سیر و سلوک روحانی که توقف سالک در آن، مانع از صعود به مراحل بالاتر باشد. این مراحل عرفانی از یک جهت، مثبت و از جهتی دیگر، منفی خواهند بود؛ از جهتی نورند و از جهتی حجاب هستند. مثلاً، هر کدام از صفات الهی، برای عامه مردم مصداق اخلاق حمیده است، اما همان ها برای خواص، حجاب نورانی هستند، به نظر خواص، توجه کردن استقلالی به اسماء و صفات، مانع از توجه به محجوب و مطلوب حقیقی است؛ توجه به آیات، حجاب از توجه به ذی الآیه است.

شاید بتوان ادعا کرد که غضب و شهوت و حبّ مال و جاه و غفلت و حرص و بلکه همه افراط ها و تفریط ها در قوای نفسانی، مصداق حجاب های ظلمانی هستند. و توجه به نماز و عبادت و حج و ذکر و همه اوصاف و فضایل اخلاقی، مصداق حجاب های نورانی

دیدیم نهان گیتی و اصل جهان وز علت و معلول گذشتیم آسان

آن نور سیه ز لا نقط برتر دان زان نیز گذشتیم نه این ماند و نه آن

حجاب های ظلمانی «آیه لیلی» می باشند و باید آن ها را محو کرد؛ زیرا سد راه و قطّاع الطریق انسان های مرید هستند. ولی حجاب های نورانی «آیه نهاری» و مبصره

می باشند که حق را نشان می دهند و سبب مشی و پیشرفت هستند؛ «کُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَّشَوْا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا»(۱)۲ . «بحارالانوار» ج ۱۵، ص ۲۶۱ و در ج ۹۴، ص ۵۶ آمده است «کان بینها و بین السماء سبعون حجابا»(۲) مهم آن است که نشان دهیم حجاب های نورانی، گرچه خداوند را نشان می دهند، اما باید توجه داشت که «من وراء الحجاب» خدا را نشان می دهند و هیچ گاه معاینه و بدون پرده حق را نمی توان ملاقات نمود؛ زیرا او عروس همیشه پرده نشن غیب است و هیچ چشم دلی محرم دیدار او نیست. او چنان سبحان و مقدس است که هیچ عقل و دلی آن طهارت و پاکی را ندارد که معاینه جمال و جلال آن قامت رعنا کند.

حجاب های نورانی در عین آن که چون نور، ظاهر و آشکار هستند و بلکه هر چه نور بیش تر باشد، مرئی را بهتر نشان می دهند، اما وقتی نور بسیار زیاد شود، مرئی قابل دیدن نخواهد بود؛ البته به جهت ضعف دیده ما، نه به جهت ضعف مرئی. پس می توان ادعا کرد که در همه جا نور، رفع حجاب است؛ اما در مورد خدای متعال، نور خود، حجاب بین انسان و خدا است.

فصل اول: تیمّن به ذکر چند حدیث

برای ما انسان ها، حجاب هایی وجود دارد که حایل بین انسان و ملکوت آسمان ها می باشند؛ «حجبوا من السماوات».(۲) ولی ملائکه مقربین و رسول خدا و ائمه اطهار علیهم السلام حجابی از آسمان ندارند، بلکه آنان ملکوت و جبروت را پشت سر نهاده اند. البته بین آنان و ذات مقدس الهی حجاب هایی وجود دارد:

إنّ بینی و بین الربّ لسبعین حجابا»؛(۳)

«بینه و بین الملائکه سبعون حجابا».(۴)

و در جای دیگر، تعداد حجاب های بین حضرت رسول و ذات مقدس را نود

۱- ۱ . بقره

۲- : ۲۰.

۳- ۳ . همان، ج ۵۸، ص ۴۴.

۴- ۴ . همان.

حجاب نوارنی دانسته است.(۱)

«احتجب عن العقول، کما احتجب عن الأبصار؛ و عمّن فی السماء احتجابه کمن فی الأرض».(۲)

خداوند از عقل مردم همان گونه حجاب دارد که از چشم مردم حجاب دارد؛ اگر چشم حجاب دارد و او را نمی بیند، عقل نیز حجاب دارد و به محضر ربوبی راه ندارد؛ آسمانیان نیز همانند مردم روی زمین، از خداوند حجاب دارند. و نه تنها این حجاب، مانع بین عقل مردم و خدای متعال است، بلکه بین آنان و غیب مکنون نیز حجاب وجود دارد:

«حال دون غیبه المکنون حجب من الغیوب».(۳)

حجاب های غیبی، پیش از رسیدن هر کس به آن درگاه، مانع انسان ها می گردند.

«إنّ بین اللّه و بین خلقه تسعین ألف حجاب»؛(۴)

بین خداوند و خلق نود هزار حجاب وجود دارد.

حجاب های بین خداوند و بین مخلوقات مادی است؛ ولی رسول خدا از هفتاد هزار گذشته است.(۵) البته هر کدام از این حجاب ها عرض گسترده ای دارند و به چندین حجاب دیگر تقسیم می شوند.

در برخی روایات، اسماء الهی، مخلوق نخستین، و ملائکه، و پیامبر اکرم و ائمه اطهار علیهم السلام به عنوان حجاب های خداوند ذکر شده اند، مثل:

«بالاسم الذی احتجب به»؛(۶) «محمّد صلی الله علیه و آله حجاب اللّه»؛(۷) «الإمام حجاب اللّه و آیه

۱- ۱ . همان، ج ۵۹، ص ۲۵۱، ج ۱۶، ص ۲۹۳؛ ج ۱۸، ص ۲۵۸، در حدیث دیگری آمده است «ضرب الله بینی و بینه حجابا من نور» همان، ج ۸، ص ۱۴۹.
۲- ۲ .
۳- ۳ . «کافی» ج ۱، ص ۱۳۵.
۴- ۴ . «بحارالانوار» ج ۱۸، ص ۴۲۷؛ ج ۵۸، ص ۴۲.
۵- ۵ . همان، ج ۱۸، ص ۳۹۸.
۶- ۶ . همان، ج ۸۷، ص ۱۲.
۷- ۷ . همان، ج ۲۳، ص ۱۰۲.

اللّه»؛(۱) «هم حجاب اللّه الأعظم»؛(۲) «أمر اللّه بعض الملائکه حتّی یحجبوه»؛(۳) «أوّل ما خلق اللّه حجبه»؛(۴) «بنا احتجب عن خلقه»؛(۵) «حجتکم ... بأسماء اللّه»؛(۶) «هذا إسرافیل حاجب الربّ».(۷)

در روایات، اصطلاحات حجاب اول، ثانی، ثالث، رابع، خامس و حجاب اعلی، حجاب من نار، حجاب من ماء، حجاب من ریح، حجاب المجد، حجاب القدره، حجاب الغمام، حجاب رعب، حجاب شفاعت، حجاب هیبت، حجاب جلال، حجاب رفعت، حجاب عزت، حجاب کبریا، حجاب الحمد، حجاب العظمه، حجاب جبروت، حجاب قدس، حجاب حیرت و ... آمده است. حتی مفهوم اکثر این حجاب ها، و بلکه هیچ کدام از این ها را نگارنده نمی فهمد؛ معلوم نیست ما تا کی باید در این حجاب غفلت و جهل و ظلمت بمانیم اگر روزی خداوند لطف کند و این اصطلاحات را فرا گیریم و از حجاب غفلت و جهل بگذریم، تازه به حجاب غلیظ مفاهیم و اصطلاحات گرفتار می شویم؛ گویا ارزش و استعداد ما بیش تر از آن نیست که غیر از حجاب ظلمانی، از چیز دیگری باخبر شویم؛ تا چه رسد به عملی یا خرق حجاب های نورانی!

خداوندا! قلب ما در حجاب است؛ عقل ما در حجاب است؛ چشم ظاهر و بصیرت ما در حجاب است؛ محبوبا! شعله ای از آتش عشقت بفرست و نه تنها انانیّت و هوای نفس، بلکه اِنیّت و هستی ما را بسوزان، شاید یک حجاب از هزاران هزار حجاب بین ما و ملکوت کم شود.

۱- ۱ . همان، ج ۲۵، ص ۱۶۹.

۲- ۲ . همان، ج ۲۵، ص ۱۷۲.

۳- ۳ . همان، ج ۶۱، ص ۵۳، ج ۸۵، ص ۲۵۶.

۴- ۴ . همان، ج ۳۶، ص ۳۴۲.

۵- ۵ . همان، ج ۱۵، ص ۱۰؛ ج ۲۶، ص ۲۹۱؛ ج ۵۷، ص ۱۹۲.

۶- ۶ . همان، ج ۹۴، ص ۳۷۵.

۷- ۷ . همان، ج ۱۶، ص ۲۹۲؛ ج ۵۹، ص ۲۵۱، ج ۱۶، ص ۲۹۲ و... .

آری، «تا خویشتنی به وصل جانان نرسی».(۱)

ــ ما در این ره حجاب خویشتنیم ورنه روی تو در برابر ماست

ــ بگذر از خویش اگر عاشق دلباخته ای که میان تو و او جز تو کسی حایل نیست(۲)

فصل دوم: بیان برخی از حجاب های نورانی

حجاب اسماء: اسماء بر دو قسم می باشند؛ برخی همه آن ها نور است، یعنی اسمائی که دلالت بر امور وجودی دارند؛ و برخی دیگر اسمائی است که دلالت بر تنزیه دارند.

این اسماء حجاب هایی هستند که اگر برطرف شوند، احدیّت ذات مقدس آشکار می گردد؛ زیرا اسماء مرتبه و احدیّت را نشان می دهند و کنار رفتن آن ها به معنای ظهور مرتبه احدیّت است. وقتی احدیّت ظهور یافت، دیگر هیچ چیزی وجود نخواهد داشت؛ «کیست که با هستی اش نام هستی برد».

وقتی چیزی موجود است که این اسماء موجود باشند؛ پس ممکنات وقتی وجود دارند که اسماء موجود باشند؛ ولی در مرتبه احدیّت ــ که خبری از اسم های خاص و متعین نیست ــ اشیاء نیز وجود ندارند.(۳) و شاید معنای این حدیث شریف که می فرماید: «خداوند هفتاد هزار حجاب از نور و ظلمت دارد که اگر آن ها کنار روند، هر چه در برابر او است سوخته و نابود می شود» همین باشد که در مرتبه احدیّت، هیچ موجودی وجود نخواهد داشت. و معنای «سبحات الوجه» احتمالاً انوار تنزیه است؛ یعنی سلب آنچه که سزاوار مقام ذات مقدس نیست، یعنی امور عدمیه. این سبحات وجه، سبب نابودی همه موجودات دیگر امکانی می شوند.

بنابراین، اسماء الهی همه، حجاب هایی لطیف می باشند که با وجود هفتاد هزار حجاب نورانی، در عین حال، «او از رگ دل ــ نه رگ گردن ــ به ما نزدیک تر است».

آری غایت قرب، حجاب است؛ همچنان که غایت بُعد نیز حجاب دیگری است.

۱- ۱ . «دیوان امام» ص ۶ .

۲- ۲ . همان، ص ۱۵۶.

۳- ۳ . ر.ک: «فتوحات مکیه» ۹ جلدی، ج ۳، ص ۱۶۴، باب ۷۳.

امام خمینی رحمه الله معتقد است که:

هر تعیّنی حجـاب است؛ و لـذا اسم نیز حجـاب است. خداونـد هفتاد هزار حجاب نور و ظلمت دارد. این حجاب ها هم حجاب هسـتند و هم ظهور حق؛ مثـل واحـد که محجوب در اعـداد است و هم ظـاهر به آن هـا است؛ مثـل کلی طبیعی و لا بشـرط که ظهورش در تعیّن متعیّنات است.(۱)

انسـان کامل و حجاب های نورانی: آیا در کشف تام محمّـدی صـلی الله علیه و آله حجاب وجود دارد یا خیر؟ قبلاً در روایاتی که ذکر شـد، بین رسول خـدا صـلی الله علیه و آله و خدای متعال، سـخن از نود هزار حجاب نورانی بود؛ ولی آیا این احادیث، حجـاب های بین مرتبه ناسوتی آن انسان کامل و ذات مقـدس را بیان می کنـد، یا حتی مقام روحی و عقل اول آن حضـرت _ که صادر نخستین و نفس رحمانی است _ نیز دارای حجاب است؟

روشن است که بین انسان کامل در کشف تام محمّـدی و واحـدیّت، و بلکه احـدیّت، و حتی مقام جمع، حجابی وجود نـدارد؛ اما باید بین او و مقام عماء، حجاب نورانی اسم مستأثر را پذیرفت. امام خمینی رحمه الله معتقد است:

در عـالم مثـال و بالاـتر، حجاب نیست اصـلاً؛ و حجاب با ورود به عالم ماده حاصل می شود. لـذا در آن عوالم، سـعید و شـقی مساوی هسـتند؛ ولی این جا حجاب هست. وقتی کسـی به فنای تام برسد و وفای به عهد کند _ عهد به توحید حقیقی و ولایت کبری _ بقاء باللّه پیدا می کند. مقصود از «خسران» در آیه شریفه «إِنَّ الْاءِنسَانَ لَفِی خُسْرٍ» نیز همین حجاب های مادی است. و کسی که ایمان به مقام ولایت مطلقه و به توحید بیاورد، حجاب ندارد.(۲)

مقـام جمع، حجـاب مقـام فرق است و مقـام فرق، حجـاب مقام جمع. «مقام جمع» یعنی معرفت ذات مقـدس در مقام الوهیت و تجلّی ذات مقدس به اسماء و صفات. و «مقام جمع الجمعی» یعنی مقام فرق پس از جمع، که ظهور صور اعیان موجودات

ص: ۶۵

---

۱ – ۱ . تعلیقه امام خمینی بر «شرح فصوص الحکم» با تصـحیح اسـتاد آشتیانی، ص ۵۵۵. و نیز ر.ک: «تفسـیر سوره حمد» ص ۷۹، که اسما و صفات را حجاب های نورانی دانسته است.

۲ – ۲ . همان، ص ۶۰۹ .

در مرآت حق تعالی است.

ولی امام خمینی رحمه الله جمع الجمع را در صورتی می پـذیرد که مقام جمع، حجاب مقام فرق نباشد، و فرق حجاب، از جمع نباشد؛ یعنی در کشف تام محمّدی صلی الله علیه و آله این حجاب وجود ندارد.(۱)

بایـد توجه داشت که مقصود امـام خمینی رحمه الله از این که «در عـالم مثـال و بالا-تر، حجـاب وجود نـدارد» این است که در ملکوت و جبروت، حجـاب ظلمـانی و شواغـل حسـی وجود نـدارد؛ ولی در آن جـا نیز حجاب های نورانی وجود دارنـد؛ بلکه اصل و منبع حجاب های نورانی، همان عالم است.

انسـان کامل در کشف تامّ، حجاب نـدارد؛(۲) ولی عبـادت او در حجـاب اعلی و اعظـم قرار دارد. امـام خمینی رحمـه الله می فرماید:

هر عبـادتی دائما در حجاب اسـماء و صـفات است؛ حتی عبادت انسان کامل. با این تفاوت که انسان کامل، اسم اعظم «اللّه» را می پرسـتد؛ ولی دیگران به حسب مقام و درجه خود، سایر اسـماء را می پرسـتند. عبادت در ابتدای سـیر و سلوک، محجوب به اسماء است و محجوب به اعیان.(۳)

به عبـارت دیگر، بین انسـان کامـل و اسم مبـارک «اللّه» حجـابی نیست؛ ولی بین او و مقـام عماء یا «هو» هزاران حجاب نورانی وجود دارد. به گفته حاجی سبزواری:

آن چنان که بین دال و یاء در «عبادی» حجابی نیست، بین انسان گنهکار و رحمت خداوند، حجابی وجود ندارد.(۴)

اما نبودن حجاب بین انسان و رحمت خداوند، هرگز قابل مقایسه با نبودن حجاب بین او و اللّه نیست. امام می فرماید:

... در این حال بین روح مقدس سالک و حق، حجابی جز اسماء و صفات نیست.

۱- ۱ . همان، ص ۵۸۳.

۲- ۲ . «تفسیر سوره حمد» ص ۵۵.

۳- ۳ . تعلیقه امام خمینی بر «شرح فصوص الحکم» با تصحیح استاد آشتیانی، ص ۵۷۹.

۴- ۴.« شرح الاسماء الحسنی» ص ۲۱۸.

و از برای بعضـی از ارباب سلوک ممکن است حجاب نوری اسمائی و صفاتی خرق گردد و به تجلیات ذاتی عینی نایل شود و خود را متعلّق و متدلّی به ذات مقدس ببیند و در این مشاهده، احاطه قیّومی حق و فنای ذاتی خود را شهود کند و بالعیان وجود خـود و جمیـع موجودات را ظـلّ حق ببینـد و چنـانچه برهانـا بین حق و مخلوق اول _ که مجرد از جمیع مواد و علاـیق است _ حجـابی نیست، بلکه بین مجردات مطلقـا حجـاب نیست برهانا، همین طور، این قلبی که در سـعه و احاطه، هم افق با موجودات مجرد شده، بلکه قدم بر فرق آن ها گذاشته، حجابی نخواهد داشت ... .(۱)

دنیای ممدوح: دنیایی که وسیله رسیدن به آخرت باشد نیز یک نوع حجاب نورانی است. امام می فرماید:

اگر دنیـا وسـیله توجه به حق و رسـیدن به دار آخرت باشـد، حجـاب هـای ظلمـانی به حجب نورانی مبـدّل می گردد. و کمـال انقطـاع آن است که تمـام حجب ظلمانی و نورانی پاره و کنار زده شود، تا به مهمان سـرای الهی که معـدن عظمت است بتوان وارد گردید.(۲)

حجاب احـدیّت: «احـدیّت» پرده عزتی است که هر گز کنار نمی رود و نباید کسـی طمع خرق این حجاب را داشـته باشد. البته این آخرین حجـاب نیست، بلکه پس از آن نیز حجاب های دیگر نورانی وجود دارد. اسم مسـتأثر حجابی نورانی است که همه نسبت به آن نامحرم می باشند و «غیرتش غیر در جهان نگذاشت».

حجاب عشق:

به نظر حضـرت امام جمع بین شریعت و طریقت اقتضا می کرد که ابراهیم، هم فرزند و هم قوچ را ذبح کند؛ ولی شدت محبت ابراهیم و عشق او، حجاب او شـد از جمع، و خواست فرزنـد را ذبـح کنـد. پس شـدت محبت و عشق می تواند یکی از حجاب های نورانی باشد و حجاب است؛ زیرا مانع جمع است.(۳)

ص: ۶۷

۱- ۱ . مقاله امام خمینی ذیل کتاب «رساله لقاء الله» ص ۲۵۴.

۲- ۲ . «جهاد اکبر» ص ۲۴۴.

۳- ۳ . تعلیقه امام خمینی بر «شرح فصوص الحکم» با تصحیح استاد آشتیانی، ص ۶۱۸ .

برخی دیگر از حجاب های نورانی عبارتند از:

دیدن حجاب، حجاب است؛ همچنان که توجه به بی حجابی نیز نوعی حجاب است. هر کدام از ملکوت، عرش، عبادت، جنّت عقل، آیات و اسماء حسنی، حجاب هایی هستند و امام خمینی رحمه الله در مورد آن ها سخنانی دارد، که به جهت طولانی شدن مقاله از ذکر آن ها صرف نظر می شود.

فصل سوم: محجوبان

قبلاً ذکر کردیم که از نظر امام خمینی رحمه الله ، حجاب اکبر همان علوم رسمی و مفاهیم و اصطلاحات و غرق شدن در آن ها است؛ علمی که ایمان نیاورد، علمی که افزایش آن، تلازمی با افزایش خوف از خداوند نداشته باشد، چنین علمی حجاب اکبر و کثیف ترین حجاب است. در میان محجوبان نیز بیش ترین ستر و پرده را چنین عالمانی دارند و آن ها هستند که دورترین انسان ها از خداوند می باشند.

به عقیده امام، مجردات و ساکنان ملکوت و جبروت، محجوب نیستند؛ محجوب را باید در آنان که در این خراب آباد ناسوت دل خوش کرده اند، مشاهده نمود.

برخی محجوب «بالحق عن الخلق»اند؛

گروهی دیگر محجوب «بالخلق عن الحقّ»اند؛ اینان مصداق «بَلْ هُمْ أَضَلُّ»هستند؛

گروه سوم محجوب «بالخلق عن الخلق» می باشند.

اما کسی که در کشف جامع باشد و حق را در خلق و خلق را در عین حق ببیند محجوب نیست.

فصل چهارم: کشف حجاب

وقتی همه حجاب ها کنار رود، آن گاه «معاینه» رخ می دهد.(۱) صاحب مقام تلوین در حجاب است و آن که به تمکین و جذبه رسیده و سالک مجذوب شده، کشف

۱- ۱ . «رسائل ابن عربی» ص ۴۴.

حجاب دارد.

سالک کسی است که در مسیر ریاضت و مجاهده باشد و از آثار اسماء و صفات، دلالت بر ذات مقدس و معرفت به آن یابد.

مجذوب، بالاتر از او است؛ زیرا از کشف و شهود بهره می برد؛ و لذا پایان راه سالک، آغاز راه مجذوب است.

اگر سلوک منتهی به شهود گردد، یعنی سیر از خلق به حق باشد، آن را سالک مجذوب گویند.

اگر از اول و با عنایت الهی، وصول به حق حاصل شد و در همان قدم اول به مقصد رسید و پس از آن به سلوک راه برگشت و راهی را که بدون مجاهده طی کرده بود، دوباره سلوک نمود ــ یعنی سیر از حق به خلق داشت ــ چنین کسی را مجذوب سالک گویند.

به عبارت دیگر، سالک مجذوب کسی است که سلوکش مقدم بر جذبه باشد. مجذوب سالک کسی است که جذبه او بر سلوکش مقدم شده باشد.

سالک غیر مجذوب آن است که در سلوک مانده و به جذبه نرسیده است.

مجذوب غیر سالک آن است که در مقام جذبه مانده و به سلوک پس از جذبه نرسیده است.

دو قسم اول، صاحب مقام «تمکین» می باشند و می توانند مردم را دستگیری کنند؛ ولی دو قسم اخیر، صاحب «تلوین» هستند و چون بین راه مانده اند، شایسته هدایت کردن نیستند.

قبلاً اشاره شد که برخی حجاب ها همانند «احدیّت» هرگز برداشته نمی شود. از دیدگاه امام خمینی رحمه الله راه های رفع حجاب عبارتند از:

۱ . ریاضت صحیح؛(۱)

۲ . سجده بر تربت سیدالشهدا علیه السلام ؛

۳ . قرآن خواندن؛

۱- ۱ . تعلیقه امام خمینی بر «شرح فصوص الحکم» با تصحیح استاد آشتیانی، ص ۶۵۴ .

۴ . انقطاع الی اللّه؛

۵ . تقوای تام؛

۶ . ذکر «لا اله الاّ اللّه»؛

۷ . یقظه و تذکر محجوب.

خدا می داند در این رفع حجب چه کرامت هایی است؛ که غایت آمال اولیا و نهایت مقصد آنها، همین رفع، حجبّ بوده است.(۱)

ص: ۷۰

۱- ۱ . «چهل حدیث» ص ۴۳۲، شرح حدیث بیست و هفتم.

انسان کامل از دیدگاه امام خمینی رحمه الله

آدم شناسی بسیار مشکل است و در عین حال لازم. سالک راه خدا باید انسان کاملی که صلاحیت اصلاح نفوس و هدایت مردم را دارد بشناسد و خود را به او متصل و وابسته سازد. دلیل عقلی همیشه حکم به ضرورت رجوع جاهل به عالم می کند، اما مشکل اینجاست که جاهل و ناقص نمی تواند عالم را بشناسد، زیرا با او سنخیتی ندارد؛ عالِم عالِم را می شناسد نه جاهل. جاهلان باید چگونه و با چه مَلاکی آدم را از ابلیس و شیاطین تشخیص دهند، مخصوصا که شیاطین نیز حقیقت و صورت خود را پنهان می کنند، آن گونه که ابلیس در مار پنهان شد و آدم او را تشخیص نداد.

آنجا که خودشناسی سبب خداشناسی است «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» و وقتی معرفت نفس، کلید هر معرفتی است، پس معرفت نفس می تواند کلید انسان شناسی و شیخ و مرشدشناسی باشد. بنابراین برای شناخت انسان کامل باید به خودشناسی پرداخت و آن را کلید شناخت غیر قرار داد.

مقصود از انسان، کامل انسانی است که مبیّن حقایق اسمای حسنای الهی باشد، و چون مظهر اسم جامع الهی است، واسطه جمیع فیوضات الهیه و مواهب ربوبی به ماسوی است، انسان کامل انسان العین یا مردمک چشم انسان کبیر است، بلکه همه دایره هستی در انسان کامل خلاصه می شود. حضرت امام خمینی رحمه الله می فرماید:

«انسان کامل به حسب این دو مقام، یعنی مقام شهادت و ظهور به رحمانیت و مقام

غیب و ظهور به رحیمیت تمام دایره وجود است، ثم دنی فتدلّی فکان قاب قوسین او ادنی».(۱)

لازم به ذکر است که عرفان نظری به دو بخش اصلی تقسیم می شود: «شناخت حق تعالی»، «انسان کامل».

در این مقام برآنیم که دیدگاه های حضرت امام خمینی رحمه الله را تنها در مورد انسان کامل و نشانه های آن مطالعه کنیم.

مقصود از انسان

مقصود از انسان در اینجا همان حقیقت نوع انسانی است که روح اعظم و نفس ناطقه کلید و قلب اعظم است، این آدم را به هیچ کدام از عوالم بالا ـ یا پایین نمی توان اختصاص داد. حضرت امام می فرماید: «اهل یثرب انسانیت هیچ مقام معلومی ندارند، زیرا در قوس نزول دارای مرتبه هیولانی که قابل تجلّی رب است بوده و به حسب قوس صعود دارای افق اعلا ـ و حضرت احدیت می باشند و مراد شیخ اشراق که می گوید نفس انسانی ماهیت ندارد نیز همین است، یعنی نفس انسانی دارای مقام احدیت جمع حقایق خلقی و امری است، پس هیچ ماهیت مشخص و ثابتی ندارد».(۲)

این کلام امام بیانگر نداشتن حدّ یقف در انسان کامل است، چرا که انسان از هر جهت غیرمتناهی است؛ مثلاً انسان دارای تجرد برزخی است و در عین حال تجرد عقلی تام و بلکه فوق تمام دارد.

انسان کامل یا کون جامع یکی از حضرات خمس اهل عرفان است. حضرات خمس یا عوالم کلیه الهیه عبارتند از:

۱ ــ حضرت غیب مطلق که عالم اعیان ثابته در حضرت علمیه است. این حضرت

۱- ۱ . «سرّ الصلوه» ص ۴.

۲- ۲ . «تعلیقات علی شرح فصوص الحکم» ص ۷۸.

همان حضرت احدیت است.

۲ _ حضرت شهادت مطلقه که عالم آن عالم مُلک یا حس است.

۳ _ حضرت غیب مضاف که نزدیک به غیب مطلق است و عالم آن عالم ارواح جبروتی و ملکوتی است؛ یعنی عالم عقول و نفوس مجرده.

۴ _ حضرت غیب مضاف که نزدیک به شهادت باشد که همان عالم مثال است.

۵ _ حضرت کون جامع چهار عالم قبلی که عالم انسانی است.

بنابراین حضرت اول مظهر احدیت خداست. حضرت دوم عالم ملك است و مظهر ملکوت است. حضرت سوم جبروت یا اعیان ثابته است. حضرت چهارم مثال مطلق یا ملکوت که مظهر جبروت است و پنجم، حضرت و احدیت و اسمای الهی است. آنچه ذکر شد مطابق نظر قیصری در مقدمه شرح فصوص است.

ولی جامی مراتب را شش مرحله می داند:

۱ _ غیب مغیّب یا غیب و تعیّن اول.

۲ _ غیب ثانی یا تعین دوم که همان اعیان ثابته است.

۳ _ مرتبه ارواح.

۴ _ مرتبه عالم مثال.

۵ _ عالم اجسام یا شهادت مطلقه.

۶ _ انسان کامل.

سپس می گوید: ممکن است که تعیّن اول و ثانی را یک مرتبه به حساب بیاوریم در این صورت حضرات منحصر به پنج مرتبه می شوند:

«۱ _ حضرت و مرتبه غیب و معانی.

۲ _ مرتبه شهادت و حس.

۳ _ مرتبه متصل به غیب یا مرتبه ارواح.

۴ ـ مرتبه متصل به عالم حس یا عالم مثال و خیال منفصل.

ص: ۷۳

۵ ـ کون جامع».(۱)

به عبارت دیگر می توان گفت حضرات اصلی عبارتند از:

۱ ـ عالم اعیان ثابته که غیب مطلق است.

۲ ـ عالم جبروت.

۳ ـ عالم ملکوت.

۴ ـ عالم ملک.

۵ ـ عالم انسان کامل.(۲)

حضرت امام خمینی رحمه الله در «سرّ الصلوه» خود به همان روش مشهور عرفا سیر کرده و می فرماید:

انسان به یک اعتبار دارای دو مقام است یک شهادت و دیگری غیب، و به اعتباری دارای سه مقام است یکی مُلک، دوم برزخ، سوم عقل، و به عبارت دیگر مقام تعیّنات مظاهر و مقام مشیّت مطلقه یا برزخ البرازخ یا مقام عماء، و مقام احدیت جمع اسماء. و به اعتباری دارای چهارم است: ملک و ملکوت و جبروت و لاهوت. و به اعتباری دارای پنج مقام است: شهادت مطلقه و غیب مطلق و شهادت مضافه، و غیب مضاف و مقام کون جامع، مطابق حضرات خمس متداول در لسان عرفا. و به اعتباری دارای هفت مقام معروف به هفت شهر عشق و هفت اقلیم وجود در السنه عرفاست. و به اعتباری تفصیلی دارای صد منزل یا هزار منزل است.(۳)

امام خمینی رحمه الله در این کلام در مقام بیان حضرات عوالم وجود نیست و تنها مقامات و درجات انسان را بیان می کند، ولی آنچه مقصود ما بود اینکه امام در این عبارت حضرات خمس عرفا را به همان معنی متعارف و متداول در نظر گرفته است. ولی در جای دیگر خود تفسیر جدیدی از حضرات خمس ارائه داده و می گوید:

ص: ۷۴

۱- ۱ . «نقد النصوص» ص ۳۱.

۲- ۲ . قیصری در رسائل خود در توحید و نبوت و ولایت این تقسیم را ذکر کرده است.

۳- ۳ . «سر الصلوه» ص ۴ با تلخیص بسیار.

حضرات خمس عبارتند از:

۱ _ حضرت غیب مطلق یعنی احدیت اسمائی ذاتی و عالم آن سرّ وجودی است.

۲ _ حضرت شهادت مطلقه و عالم آن عالم اعیان در حضرت علمیه و عینیه است.

۳ _ حضرت غیب مضاف اقرب به شهادت و عالم آن وجه ظاهر اعیانی است.

۵ _ احدیت جمع اسمائی غیبی و شهادت و عالم آن کون جامع است.(۱)

به هر حال «انسان کامل» یکی از حضرات خمس عرفانی است که از آن به «کون جامع» تعبیر می شود، اما می توان به صورتی دیگر به انسان و تمام موجودات نگریست و هر چیزی را مظهر کون جامع دانست، زیرا «کل شیء فیه کل شیء» و «کل شیء فی کل شیء»، و این خود یکی از احکام مترتب بر قاعده بسیط الحقیقه کل الاشیاء است.

حقیقت انسان چون جامع جمیع تعیّنات است و همه احکام آنها را داراست، می تواند مظهر اتمّ و مرآه تامّه حق تعالی باشد و هیچ موجود دیگری این صلاحیت را ندارد.

نظری کرد ببیند به جهان صورت خویش خیمه در آب و گل مزرعه آدم زد

و این است معنای آنکه «ان اللّه خلق آدم علی صورته».

اعلم یا حبیبی أنّ العوالم الکلّیه الخمسه ظلّ الحضرات الخمس الالهیه، فتجلّی اللّه تعالی باسمه الجامع للحضرات، فظهر فی مرآه الإنسان فإنّ اللّه خلق آدم علی صورته ... و هو الاسم الاعظم و الظلّ الأرفع و خلیفه اللّه فی العالمین، و تجلّی بفیضه الاقدس و ظلّه الأرفع فظهر فی ملابس الاعیان الثابته من الغیب المطلق و الحضره العمائیه، ثم تجلّی بالفیض المقدس و الرحمه الواسعه و النفس الرحمانی من الغیب المضاف و الکنز المخفی و المرتبه العمائیه علی طریقه شیخنا العارف مدظلّه فی مظاهر الارواح الجبروتیه و الملکوتیه، ای عالم العقول المجرده و المنفوس الکلیه، ثمّ فی مرائی عالم المثال و الخیال المطلق ای عالم المثل المعلقه، ثم فی عالم الشهاده المطلقه ای عالم الملک و الطبیعه، فالانسان الجامع لجمیع العوالم و ما فیها ظل الحضره الجامعه

۱- ۱ . «تعلیقات علی شرح فصوص الحکم» ص ۲۳.

الالـهیه، و عالم الاعیان ظل الحضـره الغیب المطلق، و عالم العقول و النفوس ظل الحضـره الغیب المضاف الاقرب الی المطلق، و عالم الخیال و المثال المطلق ظل الحضـره الغیب المضاف الاقرب الی الشـهاده، و عالم الملک ظل الحضـره الشهاده المطلقه، الم تر الی ربـک کیف مـدّ الظـل ــ فی الحضـره الاسـمائیه و الاعیان الثابته بالظل الاقـدس و فی الحضـره الشـهاده و عالم الملک و الملکوت و الجبروت بالظل المقدس.(۱)

در تمـام کلمـات عرفـا حضـرت کون جـامع یـا انسـان کامـل مرتبه پنجم یـا آخرین درجه بود، زیرا به اعتبـار تنزلات حاصل از تجلیـات انسـان در پایین تر درجه قرار گرفته است؛ ولی همین انسان با سـیر صـعودی خود می توانـد به مقام «او ادنی» برسـد و عالم اکبر بوده و جامع جمیع حضـرات دیگر نیز باشـد. پس انسان کامل دارای درجه جمع الجمعی است که با فنای در احدیت و بقای به وجود حق تعالی به اعلی درجه می رسد.

ولایت مطلقه

چون انسان کامل صاحب ولایت مطلقه است، لازم است در اینجا ولایت مطلقه توضیح داده شود.

ولاـیت به معنـای قرب به حـق سـبحانه و تعـالی است.(۲) بالاـترین درجه قرب به حق، ولاـیت بـاطنی انسـان کامـل است. سـید حیـدرآملی فرموده: «ولایت کمال اخیر حقیقی انسان است»(۳) گویـا اگر به تعبیر منطقی توجه شود ولایت همچون فصل اخیر انسان است که انسانیت به اوست، و کامل بودن انسان کامل نیز به ولایت است.

ولایت به عامه و خاصه تقسیم می شود. ولایت عامه همان است که در آیه شریفه «اللّه ولی الذین آمنوا»(۴) عنوان شده است و ولایت خاصه همان فناء فی اللّه ذاتا وصفهً و قولاً است و به کسی ولّی خدا گفته می شود که فانی فی اللّه و قائم باللّه باشد

۱- ۱ . «شرح دعای سحر» ص ۲۱۴.

۲- ۲ . «رشحات البحار» ص ۴۳.

۳- ۳ . «نص النصوص» ص ۱۶۷.

۴- ۴ . سوره بقره، آیه ۲۷۴.

و متحقق به اسمای الهی باشد.(۱)

روح محمـدی ــ صـلی اللّه علیه و آله ــ مظهر اسم جامع «اللّه» است و خلیفه اوست که همه موجودات را به کمال لایقشان می رساند. پس او ازلاً و ابدا خلیفه اللّه بر عالمین است. این روح محمدی باید تمام صفات الهی غیر از وجوب ذاتی را داشته باشد و چنین خلیفه ای عبد خدا و رب عالم است.

ولایت به عامه و خاصه تقسیم می شود و ولایت خاصه به ولایت مطلقه و مقیده تقسیم می گردد.

سیـد حیـدر می فرمایـد: «نبوت عبارت از قبول نفس قدسـی است حقایق معلومات و معقولات را از جوهر عقل کلی، و رسالت عبارت از تبلیغ آن معلومات و معقولات است به متسـتحقین آنها، و این دو تلازمی ندارند، مثلاً ممکن است یک نفسی آنها را قبول بنمایـد، اما عـذری پیش آیـد که نتوانـد تبلیغ کنـد و چنین شخصـی نبیّ است نه رسول و به همین جهت تعـداد اولواالعزم اندک است.

ولایت به معنای تصـرف در خلق بالحق است آن گونه که مأمور به آن می باشد، و این تصرف تصرف باطنی و الهامی است نه با وحی، پس در واقع ولایت همان باطن نبوت است، ظاهر نبوت تصـرف در خلق است به اجرای احکام شرعی و اظهار اخبار و حقایق الهی بر آنان. پس رسول و نبی تصـرف ظاهری و براساس شـریعت در مردم دارند، اما ولّی خدا تصرفش به حسب باطن و حقیقت است و لـذا ولایـت مهمتر از نبوت است گرچه نبی اکرم ــ صـلی الله علیه و آله ــ صاحب ولایت نیز هست».(۲) وی در جای دیگر علت احتیاج امام به رسول و عدم برتری امام بر رسول را بیان کرده است.(۳)

کتاب شـریف و ارزشـمند «مصـباح الهـدایه» حضـرت امام به همین موضوع اتحاد مقام رسالت و ولایت مطلقه علویه اختصاص دارد.

۱- ۱ . آنگونه که قیصری در رسائل خود ص ۲۶ بیان کرده است.

۲- ۲ . «مقدمات نص النصوص» ص ۱۶۸.

۳- ۳ . همان، ص ۱۷۰.

حضرت امام معتقد است که:

مقام ولایت رسول خاتم متحد با مقام ولایت مطلقه علویه است و از این مبحث نتیجه می گیرد که مسأله ربط حادث به قدیم و متغیر به ثابت که در فلسفه مطرح است، تنها از طریق همین مسأله عرفانی قابل حل است؛ زیرا همیشه نیاز به یک واسطه ای داریم که برزخ بین آنها است، و این برزخ رابط حادث به قدیم است. این رابط را فیض مقدس یا وجود منبسط می نامیم که مقام برزخیّت کبری و وسطیت عظمی را دارد و این فیض مقدس همان مقام روحانیت رسول است.(۱)

وقتی مقام روحانیت انسان کامل مدبّر این جهان باشد و مصحح ربط حادث به قدیم و متغیر به ثابت در این صورت روشن است که باطن ولایت جنبه علیّت یا معدّبودن نسبت به همه ما سوی اللّه خواهند داشت و از آدم تا خاتم و از مُلک تا ملکوت باید وامدار و مصنوع او باشند که فرمود: «نحن صنائع ربّنا و الناس بعدُ صنائع لنا».(۲)

حضرت امام عظمت مقام رسالت ختمیه را اینگونه ترسیم کرده است: «تمام دائره وجود از عوالم غیب و شهود تکوینا و تشریعا وجودا و هدایتا ریزه خوار نعمت آن سرور هستند، و آن بزرگوار واسطه فیض حق و ربط بین حق و خلق است، و اگر مقام روحانیت و ولایت مطلقه او نبود احدی از موجودات لایق استفاده از مقام غیب احدی نبود و فیض حق عبور به موجودی از موجودات نمی کرد و نور هدایت در هیچ یک از عوالم ظاهر و باطن نمی تابید».(۳)

من به ظاهر گرچه ز آدم زاده ام لیک در واقع پدر افتاده ام

انّی و ان کنت ابن آدم صوره فلی فیه معنی شاهد بأبوّتی

پس چون ذات مقدس الهی از حیث مقام احدی خود هیچ ارتباطی با خلق نداشته

۱- ۱ . «آداب الصلاه» ص ۱۴۸.
۲- ۲ . «نهج البلاغه» نامه ۲۷.
۳- ۳ . «آداب الصلاه» ص ۱۵۰.

و منشأ آثار و فیوضات نمی باشد،(۱) باید برای ارتباط بین خلق و خالق رابطی وجود داشته باشد و این رابط همان مقام معنویت رسالت و امامت است.

حضرت امام می فرماید: «انّ النبوه الحقیقیه المطلقه هی اظهار ما فی غیب الغیوب فی الحضره الواحدیه حسب استعدادات المظاهر بحسب التعلیم الحقیقی و الانباء الذاتی، خالنبوه مقام ظهور الخلافه، و الولایه مقام بطونها».(۲) و شبیه همین کلام را ــ که گویا اجمال سخن سید حیدر است ــ در جای دیگر نیز فرموده است.(۳)

راه به دست آوردن چنین ولایتی نیز به روی هر کس باز است، زیرا نبوت دارای ختم است برخلاف ولایت.

وقتی کسی در تجلی ظهوری استقامت داشته و عالَم نزد او فانی باشد متخلّق به قرب نوافل گردیده و در این صورت صاحب ولایت می گردد که این ولایت همان حق به صورت خلق است، و باطن ربوبیت ــ که کنه عبودیت است ــ در او ظهور می کند و این اولین مرتبه ولایت است و اختلاف اولیاء به حسب اختلاف اسماء متجلی بر آنان است. پس ولی مطلق کسی است که به حسب مقام جمعی خود مظهر ذات باشد، و اسم جامع اعظم رب، ربّ همه اسماء و اعیان است، پس ولایت احمدی ــ صلی الله علیه و آله ــ که احدیت جمعی داشته مظهر اسم احدی جمعی است و سایر مظاهر ولایت آن حضرت اند، همچنان که سایر انبیاء نیز مظاهر نبوت او می باشند، پس تمام دعوت های انبیاء دعوت به سوی او بلکه دعوت خود او می باشند، و همچنان که ازلاً و ابدا هیچ تجلی وجود ندارد مگر به اسم اعظم که محیط مطلق است، همچنین هیچ نبوت و ولایت امامتی جز نبوت و ولایت و امامت آن حضرت نیست، و هر چیز دیگری رشحه ای از تجلی اوست. پس خداوند متعال ولی مطلق است و آن حضرت نیز ولی مطلق است.(۴)

۱- ۱ . «تعلیقات علی شرح فصوص الحکم» ص ۱۸۲.
۲- ۲ . «مصباح الهدایه» ص ۳۸، فصل ۴۸.
۳- ۳ . همان، ص ۵۵.
۴- ۴ . «تعلیقات علی شرح فصوص الحکم» ص ۴۰.

با توجه به آنچه گذشت روشن شد که بهترین تفسیر ولایت همان است که حضرت امام آن را بیان کرده و لذا فرموده است تفسیری که کمال الدین عبدالرزاق کاشانی از نبوت بیان کرده است، حقیقت نبوت نیست، بلکه ظلّ نبوتی است که در حضرت اعیان است و آن نیز ظلّ نبوت حقّه در حضرت و احدیت است که حاکی از حضرت احدیت است.(۱)

آنچه که کاشانی بیان کرده رقیقه نبوت حقیقی است نه حقیقت آن و در اینجا نهایت دقت و عمق کلام امام روشن می شود.

ضمنا توجه به این نکته نیز مهم است که همه عرفا معتقدند که نبوت به وسیله پیامبر خاتم _ صلی الله علیه و آله _ ختم شده است اما ولایت هرگز ختم نمی شود و این را یکی از ادله برتری ولایت بر نبوت می دانند. شیخ اکبر نیز در فصّ شیثی نیز به این نکته تصریح کرده است که ولایت برخلاف نبوت و رسالت قابل قطع شدن نیست.

قیصری در شرح آن گوید: «رسالت و نبوت از صفات عالم ماده و محدود به زمان و مکان است و لذا قطع می شود، اما ولایت یک صفت الهی است و قابل قطع شدن نیست».(۲) و در جای دیگر فرموده: «ولایت جهت حقانیت است و رسالت جهت خلقی است».(۳)

امام خمینی رحمه الله در فصّ شیثی سخنی در این موضوع ندارد، اما در فصّ عزیزی فرموده:

مدار رسالت بر احتیاجات ملکی و سیاسات و معاملات و عبادات است که اینها امور کونی و منقطع به انقطاع کون می باشند، بلکه با یک تشریع کامل و قانون جاویدان رسالت قطع می شود، بخلاف ولایت، زیرا حقیقت ولایت به وسیله قرب حاصل می شود و بلکه می توان گفت ولایت همان قرب است و قرب قطع شدنی نیست.(۴)

ص: ۸۰

۱- ۱ . «مصباح الهدایه» ص ۴۲.

۲- ۲ . «شرح فصوص الحکم» ص ۱۰۹.

۳- ۳ . همان، ص ۳۱۰.

۴- ۴ . «تعلیقات علی شرح فصوص الحکم» ص ۱۷۸.

خلافت ظاهری و باطنی

عده ای از اهل سنت وقتی دیده اند که مقام حضرت علی علیه السلام با هیچ یک از صحابه قابل مقایسه نیست و از طرفی نیز تصریح پیامبر درباره خلافت آن حضرت مسلم و غیرقابل انکار است و از طرفی نخواسته اند بپذیرند که ابوبکر و عمر به ناحق بر آن حضرت مقدم شدند، برای حل این مشکل گفتند خلافت باطنی از حضرت امیر علیه السلام است و خلافت ظاهری از خلفاست.

آقا محمدرضا قمشه ای در تعلیقات فرموده: «خلافت قابل تقسیم به ظاهری و باطنی نیست، زیرا خلیفه و قطب قابل تعدّد نیست که یکی اعلم و اعقل باشد و دیگری غیراعلم و اعقل».(۱)

امام خمینی رحمه الله نیز ذیل کلام ابن عربی در فصّ داودی _ که گفته است رسول خدا تصریح به خلافت کسی ننموده است _ می فرماید:

خلافت معنوی که همان اطلاع بر عالم اسماء و اعیان است احتیاج به تصریح ندارد و خلافت ظاهری که از شؤون انبیاء و رسالت است و تحت اسماء کونی است، باید اظهار شود و آن حضرت به آن تصریح نموده است، بلکه این از اعظم واجبات بر رسول است.(۲)

نشانه ها و اوصاف انسان کامل از دیدگاه امام خمینی رحمه الله

۱ . انسان کامل مخاطب کلام خدا در مرتبه واحدیت

بحث از حقیقت کلام خدا و اقسام آن و کیفیت تنزل آن در مقاله «آرای فلسفی امام» بیان شد و اینک مخاطب بودن انسان کامل را بیان می کنیم.

به نظر امام خمینی کلام خداوند به مرتبه واحدیت و احدیت تقسیم می شود و هر کدام یک مرتبه ذاتی و یک مرتبه فعلی دارند. مخاطب کلام الهی در مرتبه واحدیت

۱- ۱ . «رسائل قیصری» با تعلیقات آقا محمدرضا قمشه ای، ص ۹۲.

۲- ۲ . «تعلیقات علی شرح فصوص الحکم» ص ۱۹۶.

انسان کامل است.(۱)

توضیح آنکه: خدای متعال در مرتبه احدیت متکلم است و تکلّم او همان فیض اقدس و تجلّی اعلای اوست و مخاطب این کلام اوّلاً اسمای ذاتی و حضرت واحدیت است، و ثانیا اسماء و صفات می باشند. خداوند در مرتبه واحدیت نیز متکلم است که کلام او در این مرتبه همان تجلی خداوند به مقام اسم اللّه تعالی است و مخاطب آن ابتدائا انسان کامل است و دیگران به تبع او مخاطب چنین کلامی واقع می شوند.

۲. معجزه

انسان کامل با همت خود می تواند آنچه را اراده می کند، خلق کند. امام خمینی رحمه الله معتقد است که:

اصل معجزه و کرامت عبارت از اظهار ربوبیت و قدرت و سلطنت و ولایت است در عوالم عالی و سافل. به همین جهت انبیاء و اولیا علیهم السلام معمولاً ـ از اظهار معجزه اباء داشته اند، مگر در جایی که مصلحت در اظهار آن باشد. به هر حال چون تقدیس و تنزیه در زبان اولیا بیش از تشبیه و تکثیر است و این تنزیه از خطر نیز دورتر است و لذا اولیا تنزیه را صریحا و تشبیه را رمزا بیان می کنند، و یک شخص و ولیّ کامل چون جنبه عبودیت برای او مهم تر از تصریف در هیولای عالم امکان که نوعی ربوبیت است، به همین جهت ترجیح می دهد که معمولاً معجزه نیاورد.(۲)

به همین جهت در معرفی انسان کامل و ائمه اطهار علیهم السلام باید گفت گرچه آنان صاحب معجزه و تصرف در تکوین هستند، ولی معمولاً از معجزه به عنوان حداقل استفاده می کنند نه حداکثر.

شیخ محی الدین ابن عربی در فصّ لوطی که لباب معرفت است، به بحث از معجزه پرداخته است،(۳) و حضرت امام خمینی رحمه الله نیز در تعلیقه بسیار مختصر اما عمیقی که بر این فصّ دارد، می فرماید: «اظهار معجزه به دست پیامبران اوّلاً از باب ضرورت

۱- ۱ . «تعلیقات علی شرح فصوص الحکم» ص ۲۷۵.

۲- ۲ . «مصباح الهدایه» ص ۵۳.

۳- ۳ . «شرح فصوص الحکم» ص ۲۹۵.

و احتیاج بوده است، و ثانیا برای بسط ربوبیّت حق است نه برای اظهار قدرت خودشان و به همین جهت معمولاً ـ انبیا علیهم السلام ــ حتی در ظاهر نیز همیشه توجه شان به خدا بوده است، نه به قدرت خودشان».(۱)

ضمنا می توان گفت یکی از دلایلی که انبیا از اظهار معجزه خودداری می کردند، آن است که وقتی معجزه آورده شود و مردم آن را انکار کرده و نپذیرند، حجّت بر آنان تمام شده و به عذاب جحود و انکار که بدترین عذاب است گرفتار می شوند، و ثانیا گرچه بین معجزه و سحر تفاوت های فراوانی وجود دارد، اما به هر حال بهتر است که هیچ نوع مشابهتی و سببی که شبیه سحر است، نشان داده نشود.

مرحوم همایی فرموده است:

صدور معجزات و خرق عادات و مکاشفات قلبی نیز که احیانا در اثر ریاضت و مجاهدات حاصل می شود و اکثر خلق بدان شیفته و فریفته می شوند اوّلاً به اسلام یا عدم اسلام تعلق ندارد، بلکه این احوال از لوازم و خاصیت ریاضت است که نفس مرتاض را قدرت کرامت و خرق عادت می بخشد، خواه در کفر باشد و خواه در دین. چنانچه نمونه های بارز آن را در طوایف و فرقه های مذهبی غیر و مسلمان بلکه مابین آن گروه که پیش از باب مذاهب به کفر و الحاد شناخته می شوند، نیز دیده و به روایت های موثق شنیده ایم.

ریاضت و زهدورزی و انزوا و عزلت و تحمّل جوع و صمت و سهر و خلوت و ذکر به دوام، در واقع یک نوع مشق و ورزشی است پرمشقت و رنج که با شرط استعداد ذاتی نتیجه و ثمره یا اجرت و پاداش طبیعی آن تحصیل قدرت بر صدور اعمال خلاف عادت می شود؛ ارتباط به خداشناسی و توغّل در الهیات تا مقام فناء فی اللّه که مقصود و مقصد عارف است، ندارد، و دعوی آن قبیل کرامات در نظر عارف، استدراج الهی است.(۲)

ص: ۸۳

۱- ۱ . «تعلیقات علی شرح فصوص الحکم» ص ۱۷۴.
۲- ۲ . «مولوی چه می گوید» ج ۲، ص ۶۳۳ .

این کلام مرحوم همایی تنها درباره انجام خارق العاده صحیح است و می توان گفت نتیجه طبیعی ریاضت های نفسانی، قدرت بر کارهای شگفت است، اما این سخن در معجزه صحیح نیست، و آن کس که بخواهد با این امور خود را حجت خدا معرفی کند، طبق قاعده لطف خدای متعال او را اگر دروغگو باشد رسوا می کند. بنابراین صحیح است که ادعا شود یکی از نشانه ها و صفات انسان کامل آن است که دارای معجزه است هر چند از آن استفاده نمی کند و به این وسیله خودنمایی نمی کند.

۳ . اسم اعظم

یکی از دیگر نشانه های انسان کامل آن است که دارای اسم اعظم است. از آیات و روایات فراوانی به همراه دلیل عقلی می توان به این مسأله پی برد.

محمد بن حمزه در «مصباح الانس» می فرماید: «همه کمالات الهی در انسان کامل و مظهر اسم جامع وجود دارد، مگر آن چه که مختص به جناب حق است، مثل وجوب وجود و ازلیت و احاطیت».(۱)

حضرت امام در مقام اعتراض می فرماید:

به نظر ما حتی وجوب وجود و ازلیت و احاطیت برای انسان کامل که مظهر اتمّ است وجود دارد، و تنها فرق او با حضرت حق همان فرق بین ظاهر و مظهر یا غیب و شهادت و جمع و فرق است. پس تمام اسمای الهی چه ذاتی یا غیرذاتی در مظهر اتمّ ظهور دارند. اما اسم مستأثر در واقع از اسماء نیست و به همین جهت او ظهور و مظهر ندارد، ولی سایر اسما ذاتی حتی هویّت صرف و غیب احدی ظهور در انسان کامل دارند».(۲)

در اینجا تذکر و توجه به چند نکته لازم است:

اوّل: پاسخ این سؤال که چه اسمی اسم اعظم است روشن است. ما اسمی مهم تر از نام مبارک «اللّه» تبارک و تعالی نداریم.

دوم: باید توجه داشت که اسم اعظم یک مقام است برای گوینده و صاحب آن،

۱- ۱ . «مصباح الانس» ص ۵۰.

۲- ۲ . «تعلیقات علی مصباح الانس» ص ۲۹۵.

نه آنکه یک لفظ باشد که از هر دهانی درآید اسم اعظم باشد.

سوم: حضرت امام معتقد است که:

اگر اسـمای الهی را بـا تـوجه به ظهـور و کـثرت در نظر بگیریم در این صورت به اعظم و غیر اعظم تقسـیم می شونـد، امـا اگر اسمای الهی را به اعتبار احدیت در نظر بگیریم، تمام اسمای الهی در این صورت اسم اعظم خواهند بود.(۱)

اسم اعظم عبارت از آن اسـمی است و آن علامتی است که واجـد همه کمالات حق تعالی است به طور ناقص. و به طور ناقص یعنی نقص امکانی. و واحد همه کمالات الهی است، نسـبت به سایر موجودات به طور کمال. این موجوداتی که دنبال آن اسم اعظم می آینـد، اینها هم واجد همان کمالات هسـتند، منتها به اندازه سـعه هستی خودشان، به اندازه سـعه وجودی خودشان، تا برسد به همین موجودات مادی.(۲)

چهارم: مسـتأثر در لغت به معنی برگزیـده شـده، اختصاص یافته و انتخاب شده است، و مقصود از اسم مسـتأثر اسـمی است که علم به آن اختصاص به خدای متعال داشـته و کسی از آن آگاهی و اطلاع ندارد. در حدیثی از امام باقر علیه السلام آمده است که: «اسم اعظم ۷۳ حرف دارد که ۷۲ حرف آن را ائمه علیه السـلام می داننـد و یک حرف آن اختصاص به خداوند دارد که آن اسم مستأثر است و علم غیب نزد اوست».(۳)

مرحوم شاه آبادی معتقد است که اسم مستأثر همان ذات احدیت مطلقه است، زیرا ذات احدیت وقتی مطلق بوده و تعیّن نداشته باشـد، اثری در این عالم نداشـته و مظهر نـدارد. اما حضـرت امام معتقد است که اسم مسـتأثر اثر دارد، ولی اثرش مثل خود آن اسم مستأثر است، و همچنان که خود آن اسم غیب و پنهان است اثر آن نیز چنین است، و هر موجودی یک «سرّ وجودی» دارد که این سرّ وجودی ارتباط خاص بین حضرت احدیت و بین اشیاء است. بنابراین به نظر حضرت امام هیچ اسمی بدون

۱- ۱ . «تعلیقات علی شرح فصوص الحکم» ص ۳۵.

۲- ۲ . «تفسیر سوره حمد» ص ۱۰۰.

۳- ۳ . «اصول کافی» ج ۱، ص ۲۳۰.

مظهر نیست، ولی اسم غیبی مظهر آن غیبی است.»(۱)

این سخن امام را جناب استاد آشتیانی نیز در شرح مقدمه قیصری بدون ذکر نام نقل کرده است.(۲)

اسم اعظم به حسب حقیقت غیبی خود برای هر شخصی مجهول است و احدی ــ بلا استثناء ــ غیر از ذات خداوند متعال آن را نمی داند و این همان حرف هفتاد و سوم از اسم اعظم است که به اسم مستأثر مورد اشاره قرار می گیرد. و اسم اعظم است که به اسم مستأثر مورد اشاره قرار می گیرد. و اسم اعظم به حسب مقام الوهیت و واحدیت تنها برای خدای متعال و بر حقیقت محمدیه و اوصیای او که مظهر تام الوهی هستند یعنی «من ارتضی» روشن است.(۳)

ظاهرا حضرت امام از سخن خود درباره اسم مستأثر تغییر عقیده داده است، زیرا قبلاً می فرمود اسم مستأثر دارای ظهور غیبی است، ولی در جای دیگر فرموده است:

تمام اسمای الهی چه ذاتی یا غیر ذاتی در مظهر اتمّ ظاهر هستند به غیر از اسم مستأثر، زیرا اسم مستأثر در واقع از اسماء نیست و به همین جهت هیچ ظهور و مظهری ندارد ولی اسمای ذاتی حتی هویت صرفه و غیب واحدی دارای ظهورند.(۴)

به هر حال اسم مستأثر الهی در قرآن مجید وجود دارد، گرچه احدی غیر از خداوند متعال آن را نمی داند، و شاید یکی از معانی بکربودن قرآن در روز قیامت همین باشد که اسم مستأثر را که در قرآن است، کسی درک نکرده است.

۴ . چهارمین نشانه انسان کامل ندانستن حدّ یقف اوست

گاهی در فلسفه و عرفان گفته می شود که مطلق انسان حدّ یقف ندارد، و گاهی انسان کامل را می گویند حدّ یقف ندارد. مطلق انسان چون دارای ماهیت بوده و ماهیت محدود به حدود امکانی است، هر روز می گوید: «و ما منّا الاّ له مقام معلوم»

۱- ۱ . «تعلیقات علی مصباح الانس» ص ۲۱۸.

۲- ۲ . «شرح مقدمه قیصری» ص ۱۰۲.

۳- ۳ . ر.ك: «شرح دعای سحر» ص ۱۲۳.

۴- ۴ . «تعلیقات علی مصباح الانس» ص ۲۹۵ و ص ۳۰۴.

ولی انسان کامل چنین حدّی را ندارد. به همین جهت شیخ اشراق می گوید: «النفس و مافوقها انیات صرفه».

حضرت امام نیز می فرماید:

انسان کامل مقام به معنای منزلت و شأن را دارد اما مقام به معنای حدّ را ندارد، به همین جهت به او ظلوم و جهول گفته می شود. و گرچه دارای شأن است، اما شأن او عبارت از تجاوز از حدود امکانی و مندک شدن در دریای وجوب وجود است.(۱)

و در جای دیگر فرموده: «اهل یثرب انسانی مقام مشخصی ندارند، و انسان کامل رقّ منشوری است که از هیولای قابل تجلی گرفته و تا استهلاک در حضرت احدیت گسترده است.»(۲)

۵ . مقام عبودیت

مرحوم شاه آبادی معتقد است که حقیقت عبودیت برای حضرت ابراهیم به صورت ذبح فرزند که بهترین اشیاء نزد پدر است ظاهر شد، ولی حضرت امام معتقد است که:

عبودیت وقتی حاصل می شود که شخص کاملاً ـ از انانیت خارج شده باشد. پس دو چیز داریم: اوّل خروج از انانیت و فنای آن. دوم، حصول عبودیت. و حضرت ابراهیم که ذبح فرزند را در خواب دید این همان امر اوّل بود نه دوم، و شاید بتوان گفت که امر اوّل سبب است و امر دوم مسبّب از آن و حضرت مسبّب را دیده است و به سبب آن که خروج از انانیت است منتق شده باشد.(۳)

علامه قیصری در شرح فصّ آدمی می گوید: گرچه پیامبر اکرم عبد خداست ولی اسائه ادب است که گفته شود مقصود از عبد آن حضرت است. امام خمینی رحمه الله در مقام اعتراض بر قیصری می فرماید: «خود این کلام قیصری اسائه ادب به خدا و رسول اکرم است، زیرا عبودیت از بالاترین افتخارات پیامبر اکرم است».(۴)

۱- ۱ . «تعلیقات علی شرح فصوص الحکم» ص ۱۲۱.

۲- ۲ . همان، ص ۷۸.

۳- ۳ . «تعلیقات علی شرح فصوص الحکم» ص ۱۰۶.

۴- ۴ . همان، ص ۵۵.

و در توضیح مقام قدسی عبد مطلق بودن می فرماید:

از تقدّم مقام عبودیت بر رسالت در تشهد نماز متنبّه شود که قدم عبودیت مقدمه همه مقامات سالکین است، و رسالت شعبه عبودیت است و چون رسول ختمی عبد حقیقی و فانی در حق است، اطاعت او اطاعت حق است و شهادت به رسالت موصول به شهادت به وحدانیت است.(۱)

باید توجه داشت که عبودیت لازم است به تمام اجزا وجود انسان سرایت کند و همه اعضا حظّی و بهره ای از توحید ببرند و به وسیله حقیقت عبودیت به حقیقت ربوبیت برسند و از خودپرستی بیرون آمده تا به الوهیت برسند. هرگاه این کوه انیّت و «من بودن» مندک و فانی شد، عبودیت روی می آورد. و همین جبلی که مانع تجلّی حق است احتمال دارد همان انانیت نفس موسی بوده باشد که باز بقایا داشته است. با همان تجلی، جبل را دکّ کرد، به هم زد و اوضاع انانیت را، و موسی به مقام موت رسید.

از عبادت می توان اللّه شد نی توان موسی کلیم اللّه شد(۲)

احتمالاً شعر درکتاب حضرت امام اشتباه نوشته شده است و شاید صحیح آن این باشد که:

از عبادت نی توان اللّه شد می توان موسی کلیم اللّه شد

۶. عقل کل و روح کل

یکی دیگر از نشانه های انسان کامل آن است که مصداق «ارواحکم فی الارواح و نفوسکم فی النفوس» است. حضرت امام می فرماید:

بعضی از سالکین که از فرط شهود جلال و جمال حق و تجلی اسماء جلالی قهری حق انیّت آنان مندک شده است، عنایت الهی شامل حال شده و عقل آنان عقل کل و روحشان روح کل و جسمشان جسم کل می گردد. و تمام ساکنان عالم ارواح و اشباح تربیت شده به تربیت آنان می باشند، و چنین انسان کاملی هرگونه بخواهد

۱- ۱. «آداب الصلوه» ص ۳۹۵.

۲- ۲. همان، ص ۲۸۲؛ «تفسیر سوره حمد» ص ۱۳۷.

می تواند در آنان تصرف نماید و این تنها به وسیله قرب فرائض به دست می آید.(۱)

۷ . مقام تدلّی

۷ . یکی دیگر از صفات انسان کامل آن است که دارای مقام تدلّی. حضرت امام در معرفی این مقام فرموده:

عروج و حرکت کمالی به مقام مشیّت مطلقه که همه تعیّنات فعلی در آن مستهلک اند امکان ندارد، مگر آنکه از همه مراتب تعیّنات بالاـ رود، از عالم طبیعت به عالم مثال و ملکوت حرکت کنند و مراتب آنها را طیّ نماید و از آن دو به عالم ارواح مقدسه و به مراتب آنها برسد و از آن به مقام مشیّتی برسد که همه موجودات خاصه و تعیّنات فعلیه مندک و مستهلک در آن هستند، و این مقام را «تدلّی» گویند که آیه شریفه: «دنی فتدلی» به آن اشاره دارد، در این مقام دیگر ذاتی باقی نمانده که تدلّی عارض آن شود، بلکه فقر مطلق و مشیه مطلقه ای است که از آن به فیض مقدس و رحمت واسعه و اسم اعظم و ولایت مطلقه محمدیه یا مقام علویه تغییر می شود. و این همان پرچمی است که آدم و من دونه همه زیر آن پرچم هستند.(۲) پس مقام تدلی همان مقام عند الرّب بودن است که مقام قرب مطلق و شهود رحمت واسعه الهی است.

۸ . مقام قاب قوسین

مقام قاب قوسین مقام اسما و صفات و حضرت علمیه است که آن را تعیّن ثانی می گویند در برابر تعیّن اوّل که فیض اقدس یا مقام «او ادنی» است. می توان مقام قاب قوسین را به مقام اطلاقی نیز تعبیر نمود، زیرا سماوات و ارضین و ارواح چون مقید هستند، هیچ کدام نمی توانند مطلق را تحمل نمایند، ولی انسان کامل چون مطلق است می تواند حامل این مطلق باشد. همچنان که اگر فنا از فنا و رسیدن به حقیقت اطلاقی را نیز مقام قاب قوسین بدانیم باز این مختص به انسان کامل خواهد بود آن گونه که حضرت امام به آن اشاره دارد.(۳)

۱- ۱ . «تعلیقات علی شرح فصوص الحکم» ص ۱۰۹. و شبیه این کلام در ص ۱۱۵ نیز آمده است.

۲- ۲ . «شرح دعای سحر» ص ۲۴.

۳- ۳ . «مصباح الهدایه» ص ۵۶.

۹ . مقام «اوادنی» یا قلب وسیع

یکی دیگر از صفات انسان کامل دارابودن مقام «او ادنی» حضرت امام در توضیح این مقام می فرماید: «مقام او ادنی» یعنی مقام اتصال به احدیت، بنابراین چون وجود به معنای وجود منبسط است، پس قلب حضرت ختمی مرتبت اوسع از وجود است، زیرا او دارای مقام اتصال به احدیت است و این اوسع از وجود منبسط است».(۱)

مقام «او ادنی» همان مرتبه فیض اقدس یا تعیّن اوّل است که اختصاص به حقیقت محمدیه صلی الله علیه و آله دارد. حضرت امام فرموده است:

در حال فنا هنوز حکم کثرت باقی است مگر آنکه فنا از فنا پدید آمد، یعنی در حال تجلی اطلاقی، واحدیت که تمام تعینات فانی شده و دیگر هیچ اشاره و اسمی باقی نمی ماند. یعنی مقام صحو بعد المحو، و این مقام را مقام «او ادنی» گویند که حدیث: «لی مع اللّه حالات ...» به آن اشاره دارد، و حضرت خاتم همیشه این مقام را دارد، و بعض کمّلین از اولیا در حالت سلوک گاهی آن را پیدا می کنند، و تمام مردم در قیامت کبری دارای آن هستند.(۲)

شاید کسی بگوید مقام «او ادنی» مقام جامع بین وجوب و امکان یا برزخ این دو است، یعنی حقیقت محمدیه که غیر از وجوب و قدم ذاتی دارای تمام صفات دیگر الهی است. ضمنا اگر آیه شریفه «او ادنی» اشاره به مقام احدیت باشد می توان گفت که مقام احدیت با مقام او ادنی متحد است.

۱۰ . ظهور و تجلی حق متعال در انسان کامل

اوّلاً باید به مسأله اتحاد ظاهر و مظهر توجه داشت، حلول و اتحاد کفر است و اتحاد بشر با ذات مقدس الهی به معنای انقلاب امکان ذاتی به وجوب ذاتی است که محال است، پس مقصود این است که حق متعال در وجود انسان کامل متجلی شده و انسان کامل مظهر کامل و آینه تمام نمای حق متعال است. حضرت امام فرموده است:

۱- ۱ . «تعلیقات علی شرح فصوص الحکم» ص۱۶۸.

۲- ۲ . «تعلیقات علی مصباح الانس» ص ۲۸۲.

«انسان کامل جمیع سلسله وجود است و اوّل و آخر و ظاهر و باطن است. و این انسان کامل مَثَل خداوند و آیه کبرای اوست که به صورت او خلق شده و خلیفه خداوند بر خلقش است».

و در جای دیگر تصریح کرده است که انسان کامل مرآه اتم خداوند است.(۱)

آنچه ذکر شد، ده صفت یا نشانه از نشانه های انسان کامل بود که از دیدگاه حضرت امام بیان شد، این نشانه ها در صاحبان ولایت مطلقه به بهترین وجهی ظهور کرده و انسان عارف وقتی این گونه با آنان آشنا شد، دست تسلیم و بیعت به آنان سپرده و با اطاعت از آنان عبودیت و بندگی خدای متعال را بر خود تحصیل کرده است.

۱- ۱ . «تعلیقات علی مصباح الانس» ص ۲۵۲.

باز هم انسان کامل

اشاره

اصطلاح عرفانی «انسان کامل» گرچه در قرآن کریم و روایات بکار نرفته است، اما وجهه الهی انسان _ که همان معنای انسان کامل است _ در قرآن کریم مورد اشاره قرار گرفته علاوه بر آنکه تعدادی از تفاسیر این اصطلاح را به کار برده و آیاتی از قرآن کریم را بر آن تطبیق داده اند، و چون مصداق انسان کامل پیامبران و امامان علیهم السلام و به فرموده شهید مطهری قرآن از انسان کامل به «امام» تعبیر کرده است.(۱) بنابراین به جهات فوق ضرورت دارد از این عنوان بحث شده و دیدگاه قرآن و روایات درباره آن روشن گردد.

برخی از تعبیرهای غیر دینی چون «لوگوس»، «تعیّن اول»، «انسان بلورین»، «انسان برتر»، «انسان عقلی» و تعبیرهای دینی «عقل اول»، «قلم اعلی»، «مخلصین»، «سابقین»، «امام»، «رسول»، «قطب» و «خلیفه الله» هر کدام اشاره ای به مسأله انسان کامل است.

انسان کامل در واقع بیان انسان آرمانی است و هر دینی دیدگاه خود را درباره آن بیان کرده است، شناخت انسان کامل از نظر قرآن کریم نیز در واقع شناخت نوع نگاه قرآن به انسان و بیان غایت و هدف از تربیت قرآنی است. «ارتباط بحث از انسان کامل با مذاهب شیعه نیز روشن است و به گفته عفیفی: بحث انسان کامل ارتباط وثیقی با

ص: ۹۳

۱- ۱ . «انسان کامل» ص ۲۸.

مسأله ولایت و امامت نزد شیعه دارد»(۱).

عرفان اسلامی را می توان در دو مسأله خلاصه نمود: «توحید چیست» و «موحّد کیست» و شناخت موحّد حقیقی همان بحث از انسان کامل است که در واقع نیمی از مباحث عرفان نظری را به خود اختصاص داده است.

شاید لفظ «انسان کامل» اولین بار در اواخر قرن ششم توسط محی الدین ابن عربی بکار برده شده باشد، اما پیش از او، معنا و مفهوم این لفظ مورد توجه و استعمال بوده است.

مثلاًـ ابن سینا معتقد است که کمال عالم کون آنست که انسان ازاو پدید آید و خلقت همه موجودات دیگر برای اوست و کمال انسان آنست که در قوه عقل نظری به عقل مستفاد و در عقل علمی به عدالت رسد و در این صورت نهایت شرف عالم ماده که انسان مستکمل به این دو مرتبه است پدید آمده است.(۲) ابن سینا لفظ انسان کامل را استعمال نکرده ولی می گوید: همه چیز برای انسانی که به نهایت شرف رسیده باشد و این همان انسان کامل است.(۳) راغب نیز فرموده: «الباب الخامس فی تکوین الانسان شیئا فشیئا حتی یصیر انسانا کاملاً...»(۴) وی در مراتب وجودی انسان را با استناد به آیات شریفه قرآن بیان کرده است. به هر حال آنچه مهم است بیان مقصود از انسان کامل و ویژگیهای او و نگاه قرآن کریم به چنین انسان آرمانی است .

شایع ترین و قدیمی ترین تعریفی که برای انسان ذکر شده «حیوان ناطق» است و مقصود از «نطق» قوه عالمه و عامله است. انسان کامل یعنی کسی که در دو قوه عقل نظری و عقلی عملی به بالاترین درجه قابل تصوّر رسیده باشد یعنی در عقل نظری صاحب عقل مستفاد باشد و در عقل عملی به مرحله فناء فی الله و بقاء بالله رسیده باشد.

۱- ۱ . «فصوص الحکم» با تعلیقات ابوالعلاء عفیفی، ص ۱۷۰.

۲- ۲ . ر.ک: «المبدأ و المعاد» ص ۹۱.

۳- ۳ . «نهج الولایه» ص ۲۲.

۴- ۴ . «تفصیل النشأتین و تحصیل السعادتین» ص ۱۸.

واژه «انسان» بیش از شصت بار در قرآن به کار رفته است علاوه بر کلماتی چون «بشر»، «ناس»، «بنی آدم»، «مؤمنین» و...، و اهتمام فراوان قرآن وقتی روشن می شود که می بینیم در اولین سوره ای که نازل شد ــ یعنی سوره علق ــ سه مرتبه نام انسان به میان آمده است. این انسان ویژگیهایی دارد همانند: دارای دو بعد جسمانی و روحانی بودن، چون از خاک آفریده شده و از خاک است و دوباره به خاک بر می گردد از طبیعت جدا نبوده و با آن پیوند دارد، در عین حال موجودی متفکر و برتر از ماده است. علاوه بر آنکه اجتماعی است و با قدرت نطق و تکلّم و ارتباط با دیگران بر قرار کردن شعور دینی و اخلاقی و گرایش به انتخاب خیر و فضیلت دارد، و در عین آنکه هر فردی دارای خصوصیات فردی مخصوص به خود است و او را ممتاز از دیگران می کند اثرپذیر و اثر گذار در خانواده و محیط خود نیز هست. و آیات شریفه متعددی از قرآن او را با این تعبیرات ستوده است: «مسجود فرشتگان بودن»، «سیطره و تسلط بر بسیاری از موجودات و مسخر شدن آنچه در آسمانها و زمین است بر او»، «خلقت او در احسن تقویم است»، «استخلاف در زمین»، «حامل امانت الهی بودن»، «برخورداری از روح الهی و مواهب بدنی و عاطفی و عقلانی و اراده و اختیار»، «ارسال فرشتگان و نزول کتابهای آسمانی بر او»، «غالب دستورات دینی و اوامر و نواهی شرعی برای حفظ کرامت و ارزش او بودن مثل وجوب حفظ جان و مال و عرض مردم و حرمت غیبت و اعتداء و ظلم و...» «رها نبودن انسان» و... .

آنچه ذکر شد دیدگاه قرآن کریم نسبت به انسان بما هو انسان است. ولی انسان آرمانی و مطلوب قرآن بسی فراتر از این است که ذکر شد.

عرفای اسلامی از انسان کامل با القابی چون: «شیخ»، «هادی»، «مهدی»، «خلیفه»، «جام جهان نما»، «اکسیر اعظم» و «خضر» تعبیر می کنند.(۱) و در روایات از او با «امام»، «خلیفه»، «قطب»، «صاحب الزمان»، «ولی الله»، «مؤید به روح القدس» یاد شده

۱- ۱ . «الانسان الکامل» عزیز نسفی، ص ۵۷.

است(۱) و در قرآن مجید کلماتی از قبیل «مخلصین»، «سابقون»، «رسول»، «عیسی زنده کننده اموات» و «سلیمان عالم به زبان مرغان» به انسان کامل تأویل شده اند.

اهمیت شناخت انسان کامل یا انسان نمونه از دیدگاه اسلام از آن نظر برای ما مسلمین واجب است که حکم مدل و الگو و سرمشق را دارد. اگر ما انسان کامل اسلام را نشناسیم قطعا نمی توانیم یک مسلمان تمام یا کامل باشیم و به تعبیر دیگر یک انسان کامل ولو کامل نسبی از نظر اسلام باشیم.(۲)

تعریف انسان کامل

چون انسان دارای مقام ثابت نیست و حدّ یقف ندارد و به تعبیر قرآن مجید «یا اهل یثرب لا مقام لکم» و از طرفی حقیقت انسان کامل که متّحد با عقل اول و نور اقرب است دارای تجرد عقلی تام و بلکه فوق تمام است و مجردات را نمی توان به صورت ایجابی تعریف نمود و تمام آنچه ما از آنها می دانیم به صفات سلبی است لذا تعریف جامع و مانع از انسان کامل بسیار مشکل است. ولی در اینجا برخی از کلماتی که نشان دهنده حقیقت انسان کامل است را نقل می کنیم:

قیصری می گوید: «انسان کامل عبارت است از جمع جمیع مراتب الهی و کونی، از مرتبه عقل و نفس کلی گرفته تا آخرین مرتبه تنزلات وجودی. این انسان کامل صاحب مرتبه «عماء» است که شبیه مرتبه الهیت است و تفاوتی با آن ندارد مگر در ربوبیت و مربوبیت. که انسان کامل مربوب است و مرتبه الهیت ربّ است».(۳) در این کلام قیصری انسان کامل را انسانی خداگونه و شبیه خداوند می داند با حفظ تفاوت واجب و ممکن یا مستقل و وابسته یا بالذات و بالغیر. که اگر انسان کامل همه اسماء الهی را نیز داراست ولی تفاوت به بالذات و بالغیر محفوظ است. انسان کامل عالم است ولی بالغیر و خدای متعال عالم است اما بالذات. و این در توقیع شریف امام

۱- ۱ . «انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه» ص ۱۰۰.

۲- ۲ . «انسان کامل» شهید مطهری، ص ۱۴.

۳- ۳ . «شرح فصوص الحکم» قیصری، ص ۱۰؛ «نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص» ص۶۳ .

زمان علیه السلام که در دعاهای ماه رجب نقل شده است نیز مورد اشاره قرار گرفته است.(۱)

بنابراین معلوم شد که انسان کامل یعنی موجودی که بیشترین مقام قرب الی الله را داشته و جامع جمیع مظاهر و مراتب تعیّنات بوده باشد.(۲) یعنی هر انسانی و هر موجودی مظهر یکی از اسماء الهی است به خلاف انسان کامل که مظهر تام جمیع اسماء و بلکه مظهر اسم اعظم و مستجمع جمیع کمالات و صفات است اما بالغیر نه بالذات. چنین انسانی عالم کبیر و کون جامع شمرده می شود. این چنین انسانی با سایر مردم تنها اشتراک در صورت و چهره ظاهر دارد «قل انّما انا بشر مثلکم»(۳) اما در سیرت و حقیقت تفاوت بسیاری با دیگران داشته و چون شناخت او مشکل است همچنانکه شناخت خدای متعال نیز چنین است فرشتگان جاهل مقام او بوده و نسبت به مقام او اعتراض داشتند.(۴) بنابراین انسان کامل تعیّن اول و مظهر اتمّ خداوند است که او چون جان همه جهان تکوین بوده و خلیفه خداوند است و دارای مفاتیح غیب، و شجره طیبه ای است که واسطه بین خداوند و تمام موجودات بوده و دارای مقام احسن تقویم و اعلی علیین می باشد. این انسان کامل گاهی به شکل نبی ظهور می کند و گاهی به شکل وصی و ولیّ. او کتاب جامع خداوندی است که کتاب تدوین شرح حال مقامات اوست.

ضرورت وجود انسان کامل

متکلمان از راه قاعده لطف بر ضرورت وجود انبیاء و امامان علیهم السلام استدلال کرده اند. و فلاسفه گاهی از راه مدنی بودن انسان و این که در جعل قانون یا در اجرای قانون نیاز به پیامبر و امام احساس می شود(۵) و گاهی از این طریق که چند قاعده فلسفی را به

۱- ۱ . «اقبال الاعمال».

۲- ۲ . آن گونه که در خطبه البیان آمده است: ر.ک: «یازده رساله» ص ۲۷۰.

۳- ۳ . سوره کهف / آیه ۱۱۰.

۴- ۴ . سوره بقره / آیه ۳۰.

۵- ۵ . «الاشارات و التنبیهات» ج ۳، ص ۳۷۱.

یکدیگر ضمیمه کرده و نتیجه گرفته اند که چون از واحد حقیقی بیش از یک معلول صادر نمی شود و باید بین علت و معلول سنخیت باشد پس باید صادر نخستین عقل مجردو نورانی باشد که همان حقیقت محمدی صلی الله علیه و آله است.

اما عرفا برای بیان ضرورت انسان کامل از راه ضرورت وجود مظهر برای اسماء الهی وارد شده و می گویند ضرورت وجود نسبت میان اسماء الهی و موجودات امکانی همان ضرورت وجود انسان کامل است. امام خمینی معتقد است که: هر کدام از اسماء الهی در حضرت و احدیت دارای صورتی است که همان مفاتیح غیب است.(۱) و اولین اسمی که به تجلّی احدیت در حضرت علمیه و احدیت ظهور نموده اسم اعظم است که عین ثابت انسان کامل و حقیقت محمدیه صلی الله علیه و آله است. و از اینجا است که معلوم می شود که انسان کامل مظهر اسم جامع و مرآت تجلّی اسم اعظم است. و بالجمله انسان کامل ــ که آدم ابوالبشر یکی از مصادیق آن است ــ بزرگترین آیات و مظاهر اسماء و صفات حق تعالی و مَثَل و آیت حق تعالی است.

و خدای سبحان از مَثَل ــ یعنی شبیه ــ منزّه و مبرا است، ذات مقدس را تنزیه از مَثَل به معنای آیت و علامت نباید نمود (وله المثل الاعلی»(۲). همه ذرات کائنات آیات و مرآت تجلیات آن جمال جمیل هستند منتها آنکه هر یک به اندازه وعای وجود خود. ولی هیچ یک آیت اسم اعظم جامع، یعنی الله نیستند جز حضرت کون جامع و مقام مقدس برزخیت کبری. پس خداوند انسان کامل را به صورت جامع آفریده و او را آینه اسماء و صفات خویش قرار داده است.(۳)

بنابراین چون خدای متعال «ظاهر و باطن» است و باید کمال ظهور و بطون را داشته باشد پس باید هر اسمی از اسماء جلاله او ظهور و بطون داشته باشد بنابراین هیچ اسمی بدون مظهر نخواهد بود، همچنانکه هیچ موجودی نیست که مظهر یکی از اسماء الهی نباشد. و یکی از اسماء الهی اسم شریف «الله» است که جامع جمیع

۱- ۱ . سوره انعام / آیه ۵۹.

۲- ۲ . سوره روم /آیه ۲۷.

۳- ۳. «چهل حدیث ذیل» ح ۳۸، ص ۶۳۴ .

کمالات است و تمام کمالات در او ظهور دارد بر خلاف سایر اسماء که هر کدام از آنها، یک کمال در آنها ظهور دارد و سایر کمالات بطون دارد. و این اسم شریف نیز باید مظهری داشته باشد که تمام کمالات در او ظهور داشته باشد و آن انسان کامل است. چون خداوند همیشه هست ظل و سایه او نیز همیشه هست پس انسان کامل همیشه وجود دارد، و این همان عقیده شیعه نسبت به ضرورت وجود امام و حجت خدا است.

پس کمال جلاء همان کمال ظهور حق متعال است در انسان کامل.(۱) و چون خداوند باید تمام کمالات را داشته باشد هم به صورت کلی و هم جزئی و هم به صورت جمع و هم به صورت فرق و تفصیل پس باید دارای اسم اعظم باشد که مقام جمع است و انسان کامل مظهر آن است.(۲) و چون ناسوت و ملکوت و جبروت گسسته از یکدیگر نبوده و انسان نیز حقیقتی است گسترده از عرش تا فرش. پس باید انسان کامل با همین بدن عنصری همیشه روی زمین باشد همچنانکه ملکوت او با ملکوت عالم است و قلب و سرّ او با جبروت عالم است.

به عبارت دیگر تا مظهر اتمّ اعلی وجود نداشته باشد طبق قاعده امکان اشرف نوبت به مظهر انقص نمی رسد. این انسان کامل انسان بالفعل است که اگر او موجود نباشد عبث لازم می آید زیرا هدف از خلقت اوست آنچنانکه ابن سینا فرموده مقصود از خلقت پدید آمدن انسان کامل در دو قوه عقل نظری و عقل عملی یعنی صاحب عقل مستفاد و متخلّق به عدالت است.(۳) علاوه بر آنکه هر حرکتی نیاز به غایت و مقصد دارد و چون حرکت استکمالی است پس غرض از خلقت رسیدن انسان به کمال لایق خود می باشد. و به عبارت دیگر رسول و نبی از اسماء الله نمی باشند بلکه از صفات عالم کون و ماده بوده و قابل انقطاع هستند اما «ولیّ» از اسماء الهی است(۴) و

۱- ۱ . «مصباح الانس» ص ۴۷.

۲- ۲ . «رساله ذکر و ذاکر و مذکور» ص ۱۱۸.

۳- ۳ . «المبدأ و المعاد» ص ۹۱.

۴- ۴ . «انت ولیی فی الدنیا و الآخره» سوره یوسف، آیه ۱۰۴ و «هو الولی الحمید» سوره شوری، آیه ۲۹.

اسماء و صفات الهی فانی شدن نداشته و همیشه ثبات و دوام خواهند داشت لذا ولایت انسان کامل همیشه خواهد بود و روایات شریفه نیز گاهی می فرمایند «اللهم بلی لا تخلو الارض من حجه لله...»(۱) و گاهی می فرمایند «لو لا الحجه لساخت الارض... »(۲) و مقصود از اینها آن است که عقل و نقل و عرفان همگی اتفاق بر ضرورت دوام وجود انسان کامل دارند.

با توجه به آنچه گذشت معلوم شد که انسان کامل قطب عالم امکان است و همه ممکنات به گرد او می گردند و او مظهر اسم اعظم الهی است و هیچ گاه عالم خالی از چنین مظهری نیست.(۳) و قرآن مجید صورت کتبیه چنین انسانی است(۴) و به گفته صدرالمتألهین اگر در حدیث آمده است که خداوند انسان را به صورت خود آفرید(۵) مراد چنین انسانی است. این انسان است که چون دارای احدیت جمع یا نقطه جامعه است جامع قرآن و فرقانست.(۶)

انسان کامل یکی از حظراتِ خَمس بوده و مرآه اتم و مظهر اعلی حق متعال است.

«انسان کامل همان وجود مبارك علوی علیه السلام است که فانی مطلق و باقی به بقاء الله است».(۷)

آیه الله حسن زاده آملی یکصد و چهل حدیث در مورد انسان کامل و ضرورت او و ویژگیهای آن نقل فرموده است.(۸)

صدرالمتألهین انسان کامل را کتابی می داند که جامع همه کتابهای الهی است هم دارای کتاب تکوین است و هم کتاب تدوین و هم کتاب انفسی، و هم کتاب لوح

۱- ۱ . «نهج البلاغه» حکمت ۶۸ .

۲- ۲ . «اصول کافی».

۳- ۳ . «هزار و یک نکته» نکته ۲۶، ج ۱، ص ۶۰ .

۴- ۴ . «مجموعه مقالات» آیه الله حسن زاده، ص ۹۷.

۵- ۵ . «کلمات مکنونه» فیض کاشانی، ص ۱۲۵.

۶- ۶ . «یازده رساله» ص ۱۴۱.

۷- ۷ . «آداب الصلاه» امام خمینی، ص ۳۲۵.

۸- ۸ . «یازده رساله» ص ۱۴۵.

محفوظ است و هم امّ الکتاب، زیرا انسان کامل نمونه عالم کبیر است که از جهت روح و عقل خود کتاب عقلی به شمار می رود، و از جهت قلب و نفس خود که همان نفس ناطقه اوست کتاب لوح محفوظ می باشد و از جهت نفس حیوانی و قوه خیالی اش کتاب محو و اثبات است.(۱)

نقش انسان کامل در نظام هستی

چون انسان کامل نیاز به عالم ندارد ولی عالم محتاج اوست پس انسان کامل عالم کبیر است و جهان عالم صغیر. و این انسان کامل چون سبب ایجاد و بقای عالم است زیرا برزخ بین حق و خلق است و اگر او ـ که واسطه است ـ نباشد فیض وجود از این عالم قطع می گردد، پس انسان کامل چون ستون خیمه عالم است که بدون او عالم ثبات و بقاء نخواهد داشت.

الف. انسان کامل و مقام مشیه الهی

«انسان کامل دارای مقام مشیه الله است، و اصلاً مقام او مقام مشیه الله و او محل مشیه الله است، و آیه کریمه «یخلق ما یشاء و یختار»(۲) و دیگر آیات مشابه آن که در رابطه با مشیت آمده همه بر او صادق است».(۳) انسان کامل چون صادر نخستین و نور اقرب و مخلوق اول است بین او و خدای متعال واسطه ای وجود ندارد و لذا او معلول حق متعال است ولی نسبت به کلّ ما سوی الله جنبه علیّت و تقدم و شرافت ذاتی دارد، آن گونه که در حدیث آمده است: «نحن صنائع ربنا و الناس بعد صنائع لنا»(۴) و در روایت دیگری آمده است که خداوند همه چیز را به وسیله مشیت آفریده است ولی مشیت را به نفس ذات آن آفریده و بدون واسطه است.(۵)

۱- ۱ . «اسفار» ج ۶، ص ۲۹۶.

۲- ۲ . سوره قصص، آیه ۶۸ .

۳- ۳ . «انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه» ص.

۴- ۴ . «نهج البلاغه» نامه ۲۸.

۵- ۵ . «اصول کافی» ج ۱، ص ۱۰.

امام خمینی مشیت الهی را متّحد با حقیقت محمدی صلی الله علیه و آله و علوی علیه السلام و آن را همان بسم الله الرحمن الرحیم می داند. بنابراین انسان کامل فوق همه ممکنات است.

ب. تلازم شناخت خداوند با شناخت انسان کامل

عرفای اسلامی یعنی کمال جلاء و استجلاء. با توجه به آنکه طبق حدیث معروف کنز مخفی، هدف از خلقت شناخت خداوند در آینه های مختلف بوده است. هر آینه ای آنگونه که آن آینه است خداوند را نشان می دهد نه آنگونه که خداوند است. اما مظهری که مظهر اَتَم است و آینه تمام نمای خداوند، انسان کامل است و او آنگونه که خداوند است خدا را بیان می کند نه آنگونه که آن مظهر است «سبحان الله عما یصنون الاّ عباد الله المخلصین».(۱) پس شناخت خداوند شناخت انسان کامل است و شناخت انسان کامل شناخت خدا است، و آنچه که او در وصف خداوند بگوید وصف خداوند خواهد بود. وقتی ملائکه با مسأله خلقت انسان مواجه شدند و «یفسد فیها و یسفک الدماء»(۲) را مطرح کردند با افساد به قوه شهویه انسان اشاره کردند و با سفک دماء به قوه غضبیه او توجّه کردند اما به قوه ناطقه انسان که جنبه الهی و ملکوتی او بود که همان «تعلیم اسماء» است توجه نداشتند در حالی که از این جنبه است که شناخت اسماء چون شناخت آیات الهی است شناخت مسمی و ذو الایه خواهد بود.

ج. انسان کامل و مسأله خلافت الهی

فراوان در نوشته های مذهبی این جمله آمده است که «انسان اشرف موجودات است» و «انسان خلیفه الله است» در حالی که با دقت در آیات شریفه قرآن روشن می شود که انسان شرافت و برتری نسبت به کلّ موجودات ندارد. و آیه شریفه قرآن فرموده انسان را بر بسیاری از موجودات برتری دادیم،(۳) نه بر کل موجودات. بلکه اگر گفته شود انسان کامل اشرف موجودات است ممکن الوجود است یا اشراف موجودات ما سوی الله است صحیح خواهد بود. همچنانکه در معنی آیه شریفه «انی

۱- ۱ . سوره صافات، آیه ۱۶۰.

۲- ۲ . سوره بقره، آیه ۳۰.

۳- ۳ . سوره اسراء، آیه ۷۰.

جاعل فی الارض خلیفه»(۱) اگر خلیفه، فعلیه به معنی فاعل باشد احتمال دارد معنای آیه آن باشد که انسان جانشین جنّ یا موجودات قبلی روی زمین باشد. و اگر خلیفه به معنی مفعول باشد احتمال دارد معنای آیه شریفه آن باشد که انسان جانشین دارد یعنی انسان فرزند داشته که جانشین او است. به هر حال نمی توان ادعا کرد که انسان بما هو انسان خلیفه الله است.(۲) مخصوصا که کلمه «الله» به معنی ذات مستجمع جمیع صفات کمال است و هرگز انسان خلیفه خداوند در اتصاف به این صفات نیست. بله می توان ادعا کرد که انسان کامل خلیفه خداوند است و دارای تمام این صفات کمال است ـ البته بالغیر نه بالذات ـ و جانشین خداوند است نه فقط در زمین بلکه در تمام عوالم غیب و شهادت.(۳) و چون مقام ذات مقدس غیب محض است و هیچ کس دسترسی به کُنه ذات مقدس ندارد باید بین آن ذات مقدس و مخلوقات واسطه ای باشد که خلیفه آن ذات مقدس باشد و این همان انسان کامل است. و لذا چون خدای متعال نا متناهی است آن خلیفه نیز غیر متناهی است اما بالعرض نه بالذات(۴)، همچنانکه خداوند بالذات محیط است و احاطه قیومی دارد بر تمام موجودات و انسان کامل نیز محیط بر همه چیز است اما بالعرض نه بالذات.(۵)

و چون انسان کامل خلیفه الله است که اسم اعظم بوده و کعبه همه اسماء و صفات است و هیچ کمالی از آن بیرون نیست پس انسان کامل صاحب علم لدنی و بی واسطه است و لذا او معلم فرشتگان بوده و افضل از آنان خواهد بود.

از دیگر آثار خلیفه الله بودن آن است که انسان کامل قطب عالم(۶) امکان بوده و تمامی موجودات ممکن الوجود همه به برکت او بوده، آنچنان که معلول گردد علت

۱- ۱ . سوره بقره، آیه ۳۰.

۲- ۲ . ر.ک: «لا یصح ان یقال الانسان خلیفه عن الله فی ارضه فهی مقوله باطله» از عبدالرحمن حسن حبنکه میدانی.

۳- ۳ . «تفسیر موضوعی قرآن مجید» ج ۶، ص ۱۸۳.

۴- ۴ . همان، ص ۱۸۲.

۵- ۵ . همان، ص ۱۸۲.

۶- ۶ . «نهج البلاغه» خطبه ۳.

می چرخد و وابسته به علت است. و این انسان کامل چون صاحب ولایت است ممکن است نبیّ نباشد اما از پیامبران برتر باشد «انّ للّه عبادا لیسوا بانبیاء یغبطهم النبیّون»(۱) خدای متعال بندگانی دارد که پیامبر نیستند اما پیامبران به آنان غبطه می خورند.

چنین انسان کاملی هم سبب وحدت است و هم سبب کثرت. در قوس کثرت به او تمام شده و به وحدت می انجامد و در قوس نزول کثرت از او آغاز می گردد پس او را به این تعبیر می توان اول و آخر دانست.

د. انسان کامل و ولایت تکوینی و تشریعی

این روشن است که ولایت تشریعی به معنی جعل قانون و احکام اختصاص به خدای متعال دارد و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله تنها در بعضی امور جزئی مثل جعل وجوب رکعت سوم و چهارم نماز دارای ولایت تشریعی است اما در جعل و رفع احکام کلی تشریع و ولایت بر آن مخصوص خداوند متعال است.

اما در ولایت تکوینی اولاً باید توجه داشت که ولایت به معنای نهایت قرب به خدای متعال است.(۲) و این ولایت به عامه و خاصه تقسیم می شود. ولایت عامه همان است که در آیه شریفه «الله ولی الذین آمنوا»(۳) عنوان شده است و ولایت خاصه آن است که شخصی به مقام فناء فی الله برسد.(۴) صاحب ولایت عامه گاهی دارای ولایت مطلقه است و گاهی دارای ولایت خاصه. صاحب ولایت مطلقه مدبّر این جهان است و جنبه علیت یا مُعدّ بودن نسبت به کلّ ما سوی الله دارد. امام خمینی می فرماید: «تمام دائره وجود از عوالم غیب و شهود تکوینا و تشریعا وجودا و هدایتا ریزه خوار نعمت آن سرور هستند، و آن بزرگوار واسطه فیض حق و ربط بین حق و

۱- ۱ . «مسند احمد بن حنبل» ج ۵، ص ۳۴۳ ؛ «الفتوحات المکیه» باب ۷۳، سؤال ۱۴۶؛ «بحارالانوار» ج ۷، ص ۱۷۹ و ج ۶۸، ص ۱۸.

۲- ۲ . «رشحات البحار» ص ۴۴.

۳- ۳ . سوره بقره، آیه ۲۷۴.

۴- ۴ . «رسائل قیصری» ص ۲۶.

خلق است و اگر مقام روحانیت و ولایت مطلقه او نبود احـدی از موجودات لایق اسـتفاده از مقام غیب احـدی نبود و فیض حق عبور به موجودی از موجودات نمی کرد و نور هـدایت در هیـچ یک از عوالم ظاهر و باطن نمی تابیـد».(۱) انسان کامل گرچه قـدرت تصـرّف در همه کائنات دارد اما اولاً آنان از معجزه و ولایت تکوینی در حـدّ ضـرورت و احتیاج اسـتفاده می کردند نه بیشتر و ثانیا تنها برای بسط ربوبیت حق استفاده می کردند نه برای اظهار قدرت خود و لذا در موقع اظهار معجزه نیز توجه آنان به قدرت خداوند بوده است نه به قدرت خودشان.

در پایـان اشـاره به این نکته مهم است که مقـام نبوت و رسـالت موهبتی است الهی و علاـوه بر قـابلیت ذاتی شـخص، تفضّل و عنایت الهی لازم است و خود انسان به آن نمی توانـد برسد و راه رسـیدن آن نیز پس از ختم نبوت مسدود شده است. اما مقام ولاـیت انسـان کامل قابل دسترسـی است و در برخی از روایات نیز مورد اشاره قرار گرفته است.(۲) شایـد بهترین راه وصول به آن مسـأله عبودیت است. عبودیت بالاـترین مقام سیر و سـلوک است که در مصـباح الشـریعه به عنوان آخرین منزل ذکر شـده است. و در عبادت بایـد توجه داشت که عبـد چه کسـی هستیم، آیا عبـد «الله» یا عبد «هو». پیامبر اکرم صـلی الله علیه و آله عبد مقام ذات مقـدس بود. امام خمینی می فرمایـد: «عبودیت وقتی حاصل می شود که شخصـی کاملاً از انانیت خارج شـده باشـد. پس دو چیز داریم: اول خروج از انـانیت و فنای آن. دوم حصول عبودیت. و حضـرت ابراهیم که ذبـح فرزنـد را در خواب دید این همـان امر اول بود نه دوم. و شایـد بتوان گفت که امر اول سـبب است و امر دوم مسبّب از آن. و حضـرت مسبّب را دیـده است و به سبب آنکه خروج از انانیت است متنبّه شده باشد».(۳)

پس بهترین راه وصول به مقام انسان کامل عبودیت است.

ص: ۱۰۵

۱- ۱ . «آداب الصلاه» ص ۱۵۰.

۲- ۲ . «غرر الحکم» ماده «ص».

۳- ۳ . «تعلیقات علی شرح فصوص الحکم» ص ۱۰۶.

ادب دعا

الهی ما الذّ خواطر الالهام بذکرک

من ذا الذی انس بقربک فابتغی عنک حولاً

دعا، خواندن است، اما هر خواندنی دعا نیست. اگر مدعّو و خوانده شده در اعتقاد داعی دارای مقام و درجه خالقیت و ربوبیت بوده، به طوری که موت و حیات و سعادت و شقاوت داعی به دست او باشد، در این صورت، این خواندن، دعا و عبادت است، اما نفس خواندن بدون چنین اعتقادی، نه دعا است و نه عبادت. بنابراین، قوام و رکن اصلی دعا، توجه به توحید در خالقیت و توحید در ربوبیّت است.

دعا، گاهی به زبان است و زمانی به حالت و دیگر بار به استعداد. و این سه، درجات و مراتبی هستند مترتب بر یکدیگر. این که در برخی روایات آمده است: «خدا را خواندم و دعا کردم، امّا نگفتم چه می خواهم» و یا «می خواهم که چیزی نخواهم»، ناظر به دعا با حالت و یا استعداد است.

امام خمینی رحمه الله اگر دعای سحر را بهترین دعا می داند به جهت همین نکته است که در این دعا تنها خدا را خوانده، اما چیزی از او طلب نکرده است. گرچه اسم هایی که در این دعا به کاربرده شده، خواسته های انسان را نشان می دهد، اما آن چه بر زبان آمده است، تنها و تنها نام و یاد خدا است و بس. همچنان که پاسخ خداوند به دعاهای انسان نیز یکسان نبوده و برخی تنها از نعمت های الهی بهره مندند و عده ای از خواصّ از

نعمت غیرقابل توصیف «نظر به وجه اللّه» یا «رضوان الهی» استفاده می کنند. اگر خداوند به بنی اسرائیل می فرماید: «اذْکُرُوا نِعْمَتِی الَّتِی أَنْعَمْتُ عَلَیْکُمْ»، در مقابل، به مسلمانان دستور می دهد: «فَاذْکُرُونِی أَذْکُرْکُمْ».

آنان باید به یاد نعمت های خدا و مسلمانان به یاد خداوند باشند. اگر بهشت شیرین است، بهشت آفرین شیرین تر است. ببین تفاوت ره از کجا است تا به کجا؟! پاسخ و عطای الهی به دعای برخی، جنّت افعال است و پاسخ عده ای، جنّت صفات و استجابت گروه دیگری، جنت ذات و جنت لقا است. دعای هر کس به مقدار معرفت و ارزش او است.

آن چه در دست دارید مجموعه ای از دعاها و نیایش های عارف و فقیه وارسته، حضرت امام خمینی رحمه الله است که نشان دهنده درجات معنوی و عرفانی او است و این دعاها _ که همیشه هر دعایی با استجابت تلازم داشته و امکان ندارد دعایی مستجاب نگردد _؛ چون استجابت یعنی پاسخ دادن و همیشه خداوند پاسخ می دهد، گرچه پاسخ، تلازمی با برآورده شدن حاجت ذکر شده ندارد _ نحوه عطاهای الهی به آن حضرت را نیز نشان می دهد.

دعاهای هر کس بیان کننده اهداف، آمال، آرزوها و دغدغه های فکری اوست. تحلیل دعاهای امام خمینی، بنیانگر آرمان ها و تمنّیات ایشان در طیّ مراحل سیر و سلوک عرفانی است و همچنین بیان کننده گذر او از تمکین و تلوین و رسیدن به تبتّل و انقطاع الی اللّه، بلکه رسیدن به درجه فنای فی اللّه است.

روایات واحادیثی که از ائمه معصومین _ علیهم السلام _ نقل شده اند، تفاوتی اساسی با ادعیه این بزرگواران دارند؛ زیرا مخاطب روایات، نوع مردم بوده و باید با هر کسی به مقدار فهم و شعور او صحبت کرد، اما مخاطب ادعیه، خدای متعال است. به همین دلیل، معارفی که در ادعیه وجود دارد، غالبا در روایات دیده نمی شود.(1) اگر قرآن مجید، قرآن نازل است و ادعیه مأثور، قرآن صاعد هستند؛ همین تفاوت «نازل» و «صاعد»

ص: ۱۰۸

۱- ۱ . ر.ک: «صحیفه امام» ج ۱۸، ص ۴۷.

بین گفتارها و نوشتارهای امام خمینی رحمه الله با دعاهای او وجود دارد. گفتارها و نوشتارهای ایشان با دعاهای او هم تفاوت بسیار زیاد مخاطب و سطح مطلب را دارد و هم تفاوت «صاعد» و «نازل» بودن را. لذا تحلیل و تفسیر کوتاهی از برخی ادعیه آن بزرگوار، بیان می کنیم.

قبل از هر چیز، محتوای هر دعایی باید مدح و ثنای الهی بوده و به تمجید از اسماء و صفات الهی بپردازد؛ یعنی دعا، وقتی دعا شمرده می شود که بیان کننده کمالات بی انتهای خداوند و وابستگی و نیاز انسان و جهان به ذات مقدس الهی باشد، اما حاجت خواستن از ارکان دعا به شمار نمی رود، بلکه بهترین دعا، آن است که در آن خداوند خوانده شده باشد، بدون آن که چیزی از خداوند خواسته شود، همانند دعای سحر. قسمت اعظم دعاهای امام خمینی رحمه الله این گونه است، برای مثال به این فراز از دعای ایشان توجه کنید: «خداوندا پاک تویی و سپاس می گویمت ای که آرزوی ...».(۱)

در این کلام، علاوه بر حمد و ثنای الهی بر سبحان بودن خداوند اشاره دارد و نیز به حدیثی از حضرت امام صادق ـ علیهم السلام ـ که ذیل آیه شریفه «وَ سَقیهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابا طَهُورا»(۲) روایت شده که فرموده: «تنها خداوند است که از هر نوع آلودگی پیراسته است و هیچ گونه دنس و زشتی در او نیست»(۳)؛ به عبارت دیگر، تنها خداوند است که ماهیت ندارد و غیر او هر چه هست، آلوده به ماهیات امکانی است و همین ماهیت امکانی هستند که گرد و غبار آلودگی را بر همه موجودات می افشانند:

سیه رویی ز ممکن در دو عالم جدا هرگز نشد و اللّه اعلم

مقام فنای فی اللّه قلّه بلندی است که کعبه آمال و آرزوهای عارفان و موحدان است. برای فنای فی اللّه، تفسیرهای مختلفی وجود دارد؛ گاهی فنا به معنی آن است که غیر خدا را ندیدن و در عین این که در میان جمع است، اما دل در جای دیگری است؛ در عین آن که چشم می بیند، ولی غیر خدا را ندیدن. به این حالت، «وحدت

۱- ۱ . «صحیفه امام» ج ۱، ص ۷ و ۱۶.

۲- ۲ . انسان (۷۶)، آیه ۲۱.

۳- ۳ . «تفسیر مجمع البیان» ج ۱۰.

شهود» گویند که امام خمینی رحمه الله گاهی در ادعیه خود، به آن اشاره دارد: «خدایا! ما را از غیر خودت کور کن».(۱) و گاهی فنا به معنی وحدت وجود و انحصار هستی در خدای متعال و موجودات امکانی را هیچ انگاشتن است؛ یعنی تنها خدای متعال وجود دارد و ممکنات نیز چیزی جز اطوار و شؤون و تجلیات او نیستند و «کیست که با هستی اش نام هستی برد؟».

قسمتی از دعاهای امام خمینی رحمه الله به این تفسیر از فنا نظر دارد؛ وقتی عرض می کند: «خداوندا! همه چیز تویی و غیر از تو همه هیچ».(۲) این کلام به صورت واضح و روشن، هستی را منحصر در خدای متعال نموده و ممکنات را همان ماهیاتی که اعتباری بوده و سرابی بیش نمی باشند، معرفی کرده است. البته می توان معنای دیگری نیز برای فنا بیان کرد و آن عبارت است از این که انسان همانند حضرت خلیل اللّه، همه چیز خود را به مسلخ عشق برده و آنها را قربانی کند، بلکه خود را قربانی نماید، آن گونه که آن شخص در روز عید قربان در منی چاقو به دست گرفته و فریاد برآورد: خداوندا! این مردم مال خود را برای تو قربانی و فدا می کنند و من می خواهم خود را فدای تو کنم. سپس چاقو به گردن خود نهاد و خود را ذبح نمود.(۳)

این تفسیر از فنای فی اللّه، عبارت از ندیدن خود و فدانمودن همه چیز خود در راه خداوند است. لذا امام خمینی رحمه الله می فرماید: «خداوندا! در مسیر خدمت به بندگان، ما را تا مرز قربانی خود و فرزندان و هستی مان همراهی و مدد بنما».(۴)

دعا، نوعی عبادت، بلکه رأس آن است و عبادت، مقدمه برای رسیدن به معرفت الهی است، اما معرفت نیز قلّه شامخی است که برای نوع مردم دست یافتنی است. اگر مقام ذات و غیب الغیوبی و مقام «عماء» را در نظر بگیریم، دست همه برای همیشه، از

۱- ۱ . «شرح حدیث جنود عقل و جهل» ص ۳۷۹.

۲- ۲ . «صحیفه امام» ج ۲۱، ص ۱۴۸.

۳- ۳ . بین فقهای بزرگ شیعه در مورد عمل این شخص اختلاف نظر وجود داشته؛ برخی عمل او را تخطئه کرد، و برخی او را تأیید کردند.

۴- ۴ . «صحیفه امام» ج ۲۰، ص ۳۴۴.

ازل تا ابد از آن کوتاه خواهد بود.

عنقا شکار کس نشود دام بازگیر کانجا همیشه دام به دست است باد را

امام خمینی رحمه الله درباره عدم اکتنا ذات مقدس و قابل شناخت نبودن آن، عرضه می دارد: «ای که آرزوی عارفین به قلّه کمال احدیتش نرسد و اندیشه پویندگان از وصول به کبریای مقدسش کوتاه. عظمتت والاتر از آن که برای ورود به آن راهی یابد، و اسمائت مبرّا از آن که به دام پندار متفکرین آید ...».(۱) با دقت در دعای مذکور، معلوم می شود به نظر ایشان، نه تنها ذات مقدس دست یافتنی است و هر اندیشه و فکری از حضور در آن بارگاه محروم است. بلکه حقیقت اسما و صفات الهی نیز در حجاب هستند؛ یعنی خود اسما و صفات، حجات ذات مقدس بوده و حتی خود اسما نیز در حجاب می باشند.

لذا نه می توان ذات مقدس الهی را شناخت و نه اسمای الهی را تنها چیزی که برای ما ممکن است و می توانیم قدم های لرزان و کوتاه در مسیر شناخت آن برداریم، «اسم اسم» است؛ یعنی اسم ملفوظ؛ زیرا اسم حقیقی که اسم مستأثر است، همیشه غایب است. و اما اسم اعظم حقیقتی دارد که چیزی جز حقیقت خاتم ــ صلی الله علیه و آله ــ نیست و آن نیز برای ما روشن نمی باشد. امام خمینی رحمه الله خطاب به خداوند متعال، عرض می کند: «ما را به صراط مستقیم که همان برزخیت کبری و مقام احدیت جمع اسمای حسناست راهبر باش. درود فرست بر مبدأ ظهور و غایب و صورت اصل وجود و ماده؛ آن که هیولای اولی و برزخیت کبری است، آن که نزدیک شد و تعیّنات را رها کرد. سپس فرود آمد و فاصله اش به اندازه دو قوس وجود و دایره غیب و شهود شد یا نزدیک تر که همانا مقام عماء، بلکه لا مقام است».(۲)

در این جا همان گونه که روشن است، امام خمینی رحمه الله مقام «عماء» را به مقام «لا مقامی» انسان کامل و حقیقت رسول خاتم تفسیر کرده است؛ یعنی معتقد است که

۱- ۱ . همان، ج ۱، ص ۷.

۲- ۲ . «صحیفه امام» ج ۱، ص ۱۷.

حتی حقیقت پیامبر اکرم و ائمه اطهار ـ علیهم السلام ـ نیز برای ما در حجاب بوده و هرگز قابل شناخت نمی باشند.

ضمنا، در دعای فوق، امام خمینی رحمه الله پیامبر اکرم ـ صلی الله علیه و آله ـ را با صفات ذیل معرفی کرده است:

الف: آن حضرت صراط مستقیم است؛ چرا که مسأله اتحاد علم و عالم و معلوم، اتحاد صراط و سالک و مقصد را نیز ثابت می کند و معصومین علیهم السلام ، خود صراط مستقیم اند.

ب: مقام برزخیت کبری مخصوص آن حضرت است، نه برزخ بین غیب و شهادت که این ارث عالمان امّت پیامبر خاتم است، بلکه برزخیت بین غیب الغیوبی و مقامی که لا اسم له و لا رسم له و بین مقام احدیت جمعی.

ج: رسول اکرم ـ صلی الله علیه و آله ـ هیولای اولی و ماده الموادی است که تمام عالم ممکنات، چون صورت ها و عرض هایی هستند که وابسته به اویند. آن حضرت است که «گر نازی کند، در هم فرو ریزند قالب ها» و به تعبیر دیگر، او رقّ منشور همه عالم است و همه چیز وابسته به اوست؛ آن گونه که تمام اعراض وابسته به جوهرند.

د: پیامبر اکرم، صاحب مقام «تدنّی»، «تدلّی»، «قاب قوسین» و «او ادنی» است و در این جا، امام خمینی رحمه الله این چهار اصطلاح را چنین بیان می کند که «تدنّی» رفض تعیّنات است و «تدلّی» همان تعیّن اولی است، «قاب قوسین» ظاهر و باطن قوس وجود غیب و شهود است و مقام «او ادنی»، لا مقام بودن انسان کامل است.

ه: حقیقت خلافت و ولایت یا خلیفه اللهی، همان است که در این دعای امام خمینی رحمه الله آمده است.

با توجه به آن چه گذشت، روشن می شود که چگونه امام خمینی رحمه الله ، پیامبرشناسی و درجات و مقامات عرفانی رسول خاتم ـ صلی الله علیه و آله ـ را در یک دعای خود آورده است و شبیه این کلمات که بیان کننده ولایت ائمه اطهار ـ علیهم السلام ـ است، در ادعیه ایشان به وفور آمده است که از بیان آنها صرف نظر کرده، تنها به نکته ای درباره حضرت مهدی ـ عجل اللّه تعالی فرجه الشریف ـ اشاره می کنیم: «درود بر خاتم ولایت

محمـدی و مقبض فیوضات احمدی که پس از ظهور پدرانش به عبودیت، خود مظهر ربوبیت خواهد شد و به راستی عبودیت، گروهی است که کُنه آن ربوبیت است».(۱) امام خمینی رحمه الله پس از معرفی عرفانی مقام امامت و ولایت، حضـرت مهدی ـ علیه السلام ـ را مظهر ربوبیت الهی و سایر امامان را مظهر عبودیت دانسته که اشاره است به حدیث شریف «العبودیه جوهره کُنهها الربوبیه»(۲). عبـودیت در این جـا کنـایه از «عبـادت»، «بینونت از غیر خداونـد»، «دنو و نزدیکی به مقـام جمع الجمعی» و بلکه اتحاد با آن است.

باید توجه داشت که رسول خدا «عبده» است و امامان ـ علیهم السـلام ـ «عبداللّه»اند؛ حضرت مهدی ـ علیه السلام ـ ربوبیت خداونـد را تجلّی می بخشـد و ظهور آن حضـرت است که ربوبیت را معنـا می کنـد و مردم را به کمـال لایق رسانـده و جامعه آرمانی اسـلامی و آرمان شـهر دینی را تحقق می دهد و این، همان ربوبیت است که حضـرت مهدی ـ علیه السلام ـ آن را به منصه ظهور می رسانـد البته از دیدگاه امام خمینی، در حضـرت مهدی ـ علیه السـلام ـ ربوبیت ظهور و عبودیت بطون دارد و در پدرانش ـ علیهم السلام ـ عبودیت ظهور و ربوبیت بطون دارد.

با توجه به آنچه گـذشت، روشن شد که امام خمینی رحمه الله مطالب بلند عرفان و اعتقادات عرفانی را در قالب دعا بیان کرده انـد، و تأمل در این دعاها نیاز به آگاهی و تـدبّر فراوان در مباحث عرفان نظری دارد، مثلاً وقتی چنین نیایش می کنـد: «خدایا! پس تو پـاک و منزهی؛ ای آن که آمـال عارفان به اوج کمال احـدیتش نرسـد و اوهام و اصـفان از رسـیدن به کبریای هویتش عاجز مانـد! عظمتت والاتر از آن است که راه ورود بر واردی دهـد، والای تو مقـدس تر از آن که محمود حامدی شود. اولیت در عین آخرت و آخریت در عین اولیت تو راست؛ پس تویی که پرستیده و پرستنده ای».(۳)

در این کلام، نه تنها مقام ذات و غیب الغیوبی را خارج از تعلق علم و معرفت

۱- ۱ . صحیفه امام، ج ۱، ص ۱۷.

۲- ۲ . «مصباح الشریعه» باب صدم.

۳- ۳ . «صحیفه امام» ج ۱، ص ۱۶.

دانسته و آن را نوعی سبحان بودن و تقدّس خداوند دانسته که عقل هیچ مخلوقی به او راه نخواهد یافت، بلکه خداوند را در مرتبه احدیت، قابل شناخت عرفانی نمی داند و کسی قادر بر توصیف او نیست، حتی نعمت های الهی نیز فراتر از آن هستند که متعلق حمد قرار گیرند. اگر اتحاد عقل و عاقل و معقول صحیح است، اتحاد ذکر و ذاکر و مذکور نیز صحیح است؛ آن گونه که اتحاد صراط و سالک و مقصد و نیز درست است. مکاشفه میرداماد که در «سلافه العصر» آمده، در بیان ذکر شریف «یا غنی یا مغنی»، مؤید همین مدعا است.

دعایی که نقل شد، نشان می دهد که معارف قرآن و ترجمه آیات شریفه الهی، پشتوانه اصلی و مضمون و نقطه اصلی ادعیه حضرت امام است. ایشان آیات اول سوره حدید و گاهی آیات شریفه سوره نجم، یا سوره نور را ترجمه و یا اقتباس نموده و در قالب دعا بیان کرده اند.

بنابراین، دعا نه تنها باید به مدح و ثنای الهی بپردازد، بلکه اعتقادات و مضامین قرآن که کلام خداوند است باید در آن گنجانده شود. همچنان که گاهی دعاهای امام، ترجمه ادعیه شریفه ای است که از ائمه معصومین ــ علیهم السلام ــ نقل شده است، مثلاًـ وقتی می گوییم: «[خداوندا!] دل سر تا پا تعلّق ما را از تعلّقات دنیاویّه بِرَهان و به تعلّق به عزّ قدس خود، آراسته نما!»(۱) در واقع، جملات مناجات شعبانیه را زمزمه نموده ایم.

یکی از بحث های عرفان، عدم مشابهت غیب و شهود در عین پیوند و ارتباط آنها با یکدیگر است. در دنیا، آتش این جهانی ابتدا پوست را می سوزاند و سپس درون و باطن را و بالعکس، آتش آخرت، ابتدا دل را سوزانده و در نهایت به پوست می رسد. حضرت امام می فرماید: «پناه می برم به خدا از عذاب و فشار قبر و عذاب برزخ که در این عالم هیچ چیز به آن شباهت ندارد».(۲)

مسأله رابطه انسان و جهان با خدای متعال و تحلیل این رابطه، همیشه دغدغه

۱- ۱ . «آداب الصلوه» ص ۳۸۰.

۲- ۲ . «شرح چهل حدیث» ص ۴۸۱.

بشر بوده و فکر متکلمان و فیلسوفان بسیاری به آن مشغول بوده و پیرامون آن، بحث های فراوانی صورت گرفته است. متکلمان، این رابطه را با عنوان «اثر و مؤثر» و فیلسوفان، آن را تحت عنوان «علت و معلول» و گاهی نیز «واجب و ممکن»، تفسیر کرده اند. امام خمینی رحمه الله در ادعیه خود، رابطه انسان و خدا، بلکه جهان و خدا را، رابطه فقیر و غنی می داند.

غنی، آن است که در ذات و صفات و افعال خود به چیزی نیاز نداشته و همه چیز محتاج او باشد. بنابراین، اگر چیزی یافت شد که به او محتاج نبود، در واقع، آن غنی، غنی مطلق نخواهد بود. در مقابل، فقیر یعنی موجودی که یا در ذات خود، یا در صفات و افعال خود به دیگری محتاج باشد.

امام خمینی رحمه الله در ادعیه خود، همیشه به نقص ذاتی و تکوینی انسان توجه داده و این که ما نه تنها فقیریم، بلکه عین فقر و وابستگی به خدای متعال هستیم: «خداوندا! بارالها! ما دستمان از همه چیز کوتاه و خود می دانیم که ناقص و ناچیزیم ...»(۱)، «خداوندا! تو غنی ای و غیر از تو، همه فقیر»(۲). بنابراین، انسان و جهان در همه افعال و سکنات، بلکه در تار و پود وجود خود، لحظه به لحظه به خداوند نیاز داشته و عین وابستگی به آن ذات مقدس می باشند. دیگر جهات ضعف انسان که در ادعیه حضرت امام، مورد اشاره قرار گرفته عبارتند از: ضعف و عجز از شکر؛ عجز از فهم علمی حجب؛ عجز از خرق حجاب ها؛ ضعف در هدایت؛ ناتوانی در برابر شیطان و وسوسه های او؛ ضعف از عبادت و تسبیح؛ ضعف در سیر و سلوک و ...

و اما خواسته های امام خمینی رحمه الله از خدای متعال را می توان در محورهای ذیل خلاصه نمود:

الف: اصلاح جامعه مسلمانان و تنبّه آنان نسبت به مسائل شرعی؛

ب: رفع ظلم و تبعیض؛

۱- ۱ . «شرح چهل حدیث» ص ۲۲۵.

۲- ۲ . «صحیفه امام» ج ۲۱، ص ۱۴۷.

ج؛ قیام مظلومان و محرومان و آرزوی پیروزی مسلمانان فلسطین؛

ح: استعانت از خداوند در هدایت، جهاد و انجام وظیفه؛

د: رفع حجاب ها و ترک جبل انیّت؛

ر: رسیدن به حقیقت توحید و دوری از شرک و نفاق؛

ز: تخلق به مکارم اخلاقی؛

ه: آرزوی وصول به درجه فنا و سوختن خود؛

و: بیداری از خواب غفلت و جهل؛

ی: استعاذه از شرّ شیاطین جن و انس.

هر کدام از موارد فوق، به شرح و بسط فراوان نیاز دارد؛ چرا که آنچه را حضرت امام درخواست نموده، جنبه شخصی نداشته و در واقع، دعا برای مردم و مسلمانان است، نه برای خود.

ص: ۱۱۶

تأویل قرآن از دیدگاه امام خمینی رحمه الله

مقدمه

تفسیر قرآن کریم از همان ابتدای نزول مورد توجه مسلمانان بوده و هر کس به اندازه فهم و استعداد خود به شرح و توضیح آیات شریفه اهتمام می ورزید. ولی مسأله تأویل قرآن ـ با آنکه مکرر در آیات شریفه بیان شده است ـ همیشه با نوعی تردید و شک همراه بوده و دیدگاههای غیرمعتدل درمورد آن اظهار شده است. به همین جهت ما ابتدا ضرورت تأویل و تفاوت آن را با تفسیر بیان کرده و سپس دیدگاههای امام خمینی رحمه الله را در مسأله تأویل قرآن توضیح می دهیم.

ضرورت تأویل

تأویل در لغت پایان و سرانجام چیزی را گویند و در روایات باطن قرآن را تأویل آن دانسته اند. مثلاً در روایات متعددی آمده است که قرآن دارای ظاهر و باطنی است(۱) و در روایات دیگر آمده است که: «ظهره تنزیله و بطنه تأویله»(۲)؛ باطن قرآن همان تأویل آن است.

ص: ۱۱۷

---

۱ - ۱ . «تفسیر العیاشی» محمد بن مسعود سمرقندی، تصحیح سید هاشم رسولی محلاتی، مکتبه علمیه اسلامیه، تهران، ۱۳۸۱ ق، ج ۱، ص ۲ و «علل الشرایع» محمد بن علی بن الحسین، شیخ صدوق، کتابفروشی داوری، قم، ۱۳۸۵ ق، ص ۶۰۶ و «الکافی» محمد بن یعقوب کلینی، تصحیح علی اکبر غفاری، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۶۳ ش، ج ۴، ص ۵۴۹، ح ۴.

۲ - ۲ . «بصائر الدرجات» محمد بن حسن صفار، تصحیح میرزا محسن کوچه باغی، کتابخانه آیه اللّه مرعشی، قم، ۱۴۰۴ ق، ص ۱۹۶، ح ۷.

و اما قرآن کریم در سوره آل عمران تنها به وجود تأویل برای تمام قرآن یا برای آیات متشابه و اینکه آن تأویل را غیر از خداوند و راسخان در علم کسی نمی داند، تصریح شده است. (آل عمران، آیه ۷) ولی از آیه شریفه «یوم یأتی تأویله» (اعراف، آیه ۷) و «هذا تأویل رؤیای من قبل» (یوسف، آیه ۱۰۰) استفاده می شود که تأویل همان واقعیت خارجی است که فراتر از الفاظ و عبارتها است. نفس ظهور امام زمان علیه السلام و یا روز قیامت تأویل قرآن است و نیز آمدن حضرت یعقوب با همسر و فرزندان خود نزد حضرت یوسف علیه السلام تأویل آن خواب حضرت یوسف است.

مرحوم سید حیدر آملی می گوید: «تأویل قرآن عقلاً و نقلاً واجب است».(۱)

متأسفانه پس از این عبارت قسمتی از کتاب او از بین رفته است و دلیل او بر این مدعا معلوم نیست؛ اما می توان ادعا کرد که آیات فراوانی در قرآن کریم وجود دارد که اگر این آیات تأویل نشوند و بر واقعیتی فراتر از الفاظ و عبارتها حمل نشوند، تشبیه و تجسیم لازم آمده و نسبتهای ناروا به خدای متعال داده خواهد شد. عبارت هایی از قبیل «وجه اللّه»، «ید اللّه»، «جنب اللّه»، «روح اللّه»، «نفس»، «سمع»، «بصر»، «قول»، «کلام»، «مجی ء»، «استواء»، «غضب»، «سخط»، «مکر»، «استهزاء»، «خدعه»، «نسیان» و ... در قرآن کریم و روایات بکار رفته و معمولاً ـ این کلمات با لوازم مادی به کار می روند و نسبت دادن آنها به خدای متعال معنایی غیر از معنای معهود ذهنی را می طلبد.

ملاصدرا دیدگاههای مختلف را در باب تأویل آیات متشابهی که اثبات ید یا استواء بر عرش نموده است چنین گزارش نموده است: «روش اهل لغت و اهل حدیث حنبلیان آن است که به ظاهر الفاظ تمسک می کنند، هرچند برخلاف عقل باشد. ولی روش اصحاب فکر آن است که این آیات را طوری تأویل نمایند که با فکر آنان هماهنگ باشد. معتزلیان در مباحث مربوط به مبدأ طرفدار تنزیه بوده و این آیات را تأویل می کنند؛ ولی در مباحث مربوط به معاد این الفاظ را بر همان ظاهر خود ابقا می نمایند؛ اما روش

۱- ۱ . «تفسیر المحیط الاعظم و البحر الفخم فی تأویل کتاب اللّه العزیز المحکم»، ج ۱، ص ۲۰۳.

صحیح آن است که این آیات نه بر تشبیه و نه بر تنزیه حمل نشود».(۱)

وهابیان هرگز به سراغ تأویل نمی روند. عبدالعزیز بن باز می گوید: «ما معتقدیم که خداوند صورتی دارای جلال و جمال داشته و نیز معتقد هستیم که خداوند دو چشم حقیقی دارد و به اتفاق اهل سنت چشمان خداوند دو عدد است و نیز معتقد هستیم که خداوند دو دست بزرگ و با کرامت دارد».(۲)

چنانکه روشن است این کلام بر تشبیه خداوند به خلق و جسمانی معرفی کردن خدای متعال و درنتیجه محدود شدن خداوند و ترکیب و همراه نقص دانستن صراحت دارد و انکار تأویل نتیجه ای غیر از این نخواهد داشت.

برخی نیز گفته اند «تأویل قرآن کریم اصلاً جایز نیست و آن را تنها در سه حدیث پذیرفته اند:

۱ ـ الحجر الاسود یمین اللّه فی الارض؛ حجرالاسود دست راست خداوند در زمین است.

۲ ـ قلب المؤمن بین اصبعین من اصابع الرحمن؛ دل مؤمن میان دو انگشت از انگشتان خدای مهربان است.

۳ ـ انی لأجد نَفَسَ الرحمان من جانب الیمن؛ من دم خدای مهربان را از سمت یمن می یابم.»(۳)

با توجه به آنچه گذشت روشن شد که چهار نظر مشهور در باب تأویل قرآن وجود دارد:

۱ ـ افراط برخی از معتزله و نیمه فیلسوفانی که تمام آیات مربوط به توحید و معاد را تأویل و بر غیر ظاهرشان حمل می نمایند.

۱- ۱ . «مفاتح الغیب» محمد بن ابراهیم شیرازی، تصحیح محمد خواجوی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۳ ش، ص ۷۴.

۲- ۲ . «عقیده اهل السنه و الجماعه» اعلاء عبدالعزیز بن باز، تألیف محمد بن صالح العثیمین، دارالوطن، ریاض، ۱۴۱۴ ق، ص ۵.

۳- ۳ . این قول را ملاصدرا در «مفاتیح الغیب» ص ۸۵ از بعض اصحاب احمد بن حنبل نقل کرده است.

۲ _ تفریط حنبلیان که تمام ظواهر الفاظ را پذیرفته و بر همان معنی ظاهر الفاظ حمل کرده اند؛ گویا که قرآن هرگز تأویل ندارد.

۳ _ نیمه اعتدال که در میان عالمان شیعی نیز دیده می شود که آیات مربوط به توحید را تأویل می کنند؛ اما آنچه را مربوط به معاد و نعمت های بهشت یا عذاب جهنم است بر ظاهر آن حمل می کنند.

۴ _ اعتدال واقعی: محی الدین ابن عربی می گوید: «هر صورت حسی دارای یک روح معنوی است و صورت حسی آن ظاهر، و روح معنوی آن باطن است و صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی؛ به این جهت باید همیشه بین ظاهر و باطن جمع نمود و مقصود از عبرت نیز همین عبور از ظاهر به باطن است و آنکه بر ظاهر جمود می ورزند، از صورت ظاهر هرگز عبور ننموده و عبرت گرفتن را تنها به تعجب نمودن منحصر دانسته اند».(۱)

فقهای بزرگ معمولاً در برابر تأویل موضع منفی گرفته و باب تأویل قرآن را بسته اند، شاید بتوان گفت حق نیز با آنان است؛ زیرا مدعیان دروغگو در اینجا فراوان است و برخی برای آنکه دست برداشتن خود از ظواهر شرع را توجیه نمایند به سراغ تأویل می روند. در عین حال باید گفت: گرچه سوء استفاده از آن نیز فراوان بوده است، اصل تأویل حق و غیر قابل انکار است.

تفاوت تفسیر و تأویل

تفسیر آشکار کردن مراد و معنای الفاظ است، بویژه الفاظی که مدلول آنها روشن نباشد. امام خمینی رحمه الله می فرماید: «به طور کلی معنای تفسیر آن است که شرح مقاصد آن کتاب را بنماید و مهم، بیان منظور صاحب کتاب باشد. این کتاب شریف که به شهادت خدای تعالی کتاب هدایت و تعلیم است و نور طریق انسانیت است باید مفسِّر در هر قصه از قصص آن بلکه هر آیه از آیات آن جهت اهتداء به عالم غیب

۱ - ۱ . «الفتوحات المکیه» محی الدین بن عربی، تصحیح عثمان یحیی، المجلس الاعلی للثقافه، قاهره، ۱۴۰۵ ق، باب ۵۰، ج ۸۰، ص ۲۱۲.

و حیث راهنمایی به طریق سعادت و سلوک طریق معرفت و انسانیت را به متعلم بفهمانـد. مفسّـِر وقتی مقصـد از نزول را به ما بفهماند مفسّر است، نه سبب نزول؛ آن طور که در تفاسیر وارد است».(۱)

اگر معنای تفاسیر همان باشـد که امام خمینی رحمه الله ادعا کرده است بایـد گفت: «تاکنون تفسیری برای کتاب خـدا نوشـته نشده است».(۲) زیرا آنگونه که امام خمینی رحمه الله فرموده است فراگیری نکته های بـدیع و بیان و وجوع اعجاز و شأن نزول آیـات و زمـان نزول و مکی و مـدنی و اختلاـف قراءات و اختلافـات مفسـرین و یادگیری قصـص و حکایات و اطلاع از تاریخ گذشـتگان همه اینهـا از مقصـود و مراد واقعی قرآن به دور است و حـتی مـوجب حجـاب و غفلت از قرآن کریم می باشـد(۳) تفسـیر حقیقی قرآن وظیفه اصـلی است و از عهده انسانهای ضعیف خارج است و آنچه که ذکر می شود تنها به عنوان احتمالی بیش نیست.(۴) و هرکدام در جای خود خوب است؛ اما نباید به آنها بسنده نمود و مقصود قرآن را به آن منحصر دانست.(۵)

از این کلمات که از حضـرت امام خمینی رحمه الله نقل شد، اسـتفاده می شود که مراد ایشان از تفسیر قرآن معنای اصـطلاحی نیست. وقـتی می فرمایـد: تـاکنون برای قرآن تفسـیر نوشـته نشـده است مراد تفسـیر بـاطن قرآن و مقصود واقعی آن است؛ ولی تفسیر به معنای توضیح الفاظ و مفردات و آیات قرآن کریم بسیار است و فراوان نوشته شده است.

به هر حال از روایات فراوانی اسـتفاده می شود که تأویل قرآن غیر از تفسـیر آن است و نسبت منطقی آنها تباین است؛ نه عموم مطلق. مثل: «یا حَکَم انّ لهذا تأویلاً

---

۱ – ۱ . «آداب الصـلاه» امام خمینی، به اهتمام سـید احمد فهری، مؤسـسه چاپ و انتشارات آسـتان قدس رضوی، مشـهد، چاپ دوم، ۱۳۶۶ ش، ص ۲۱۲.

۲– ۲ . همان، ص ۲۱۲.

۳– ۳ . همان.

۴– ۴ . همان، ص ۹۲.

۵– ۵ . همان، ص ۲۰۵.

و تفسیرا؛ ای حکم این تأویل و تفسیری دارد»(۱)، و «... علّمنی تأویلها و تفسیرها؛ تأویل و تفسیر آن را به من بیاموز»(۲)، «ظهره تنزیله و بطنه تأویله؛ ظاهرش تنزیل آن و باطنش تأویل آن است»(۳)، البته گاهی تأویل و تفسیر به جای یکدیگر بکار می روند؛ مثلاً از ابن عباس نقل شده است که: «تفسیر بر چهار قسم است: ۱ _ آنچه را که هر کس باید بداند. ۲ _ ظرافتهای کلام که عرب آن را می فهمد. ۳ _ آنچه را که فقط عالمان می فهمند. ۴ _ آنچه را که جز خداوند کسی نمی داند»(۴). قسم سوم و چهار تفسیر در این کلام ابن عباس همان تأویل است که به خدای متعال و راسخان در علم اختصاص دارد.

سید حیدر آملی تفسیر را در مقابل تأویل دانسته و می فرماید: «تفسیر یعنی بحث از کیفیت، اسباب و شأن نزول آیات و امثال آن و این جایز نیست، مگر آنکه روایت درستی درمورد آن آمده باشد ولی تأویل به معنا صرف نمودن آیات به معنای مناسب آن است و این بر عالمان ممنوع نیست به شرط آنکه با قرآن و سنت موافق باشد».(۵)

عبدالرزاق کاشانی نیز در ابتدای تأویلات خود تفسیر را در مقابل تأویل قرار داده است.(۶)

از آنچه گذشت روشن گردید که:

۱ _ تفسیر به عبارت و الفاظ و توضیح واژه ها ارتباط دارد، و تأویل به واقعیت مربوط است و در بیان مصداقهای خارجی و حقیقت عینی آیات است.

۱- ۱ . «بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار علیهم السلام » علامه محمدباقر مجلسی، انتشارات اسلامیه، دارالکتب الاسلامیه، تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۳ ش، ج ۱۴، ص ۱۹۲.

۲- ۲ . همان، ج ۳۶، ص ۲۵۷.

۳- ۳ . همان، ج ۹۲، ص ۹۷.

۴- ۴ . «تفسیر المحیط الاعظم و البحر الفخم فی تأویل کتاب اللّه العزیز المحکم» سید حیدر آملی، تصحیح سید محسن موسوی تبریزی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۴۱۴ ق، ج ۱، ص ۲۳۹.

۵- ۵ . «تفسیر المحیط الاعظم» ج ۱، ص ۲۳۲.

۶- ۶ . «تفسیر القرآن الکریم» منسوب به محی الدین بن عربی، تصحیح مصطفی غالب، انتشارات ناصر خسرو، تهران، بی تا، ج ۱، ص ۴.

۲ _ تفسیر به مشکلات و الفاظ غریب قرآن و غوامض آیات اختصاص دارد؛ ولی تأویل تمام قرآن فرا می گیرد و هر آیه ای یک صورت ظاهری و یک باطن دارد که صورت باطن همان تأویل و حقیقت خارجی آیه است.

۳ _ احتمال دارد که تفسیر به احکام قرآن اختصاص داشته باشد(۱)، ولی تأویل همه آیات را اعم از احکام و غیر آنها دربر بگیرد.(۲)

۴ _ دانش تفسیر برای هر کسی که با علوم ادبی و حدیث و علوم قرآن آشنا باشد ممکن است؛ ولی دانستن تأویل قرآن تنها برای راسخان در علم میسّر است.

۵ _ تفسیر بر دو قسم است: صحیح و باطل. تفسیر باطل همان تفسیر به رأی است که محظور و ممنوع است. تأویل نیز بر دو قسم است: به حق و به باطل. تأویل به حق آن است که به هدایت و ارشاد مربوط بوده و گوینده آن راسخان در علم باشد. و تأویل به باطل تأویل اهل زیغ و اهواء است که به منظور فتنه و خراب کردن دین و اعتقادات مردم آیات متشابه را به دلخواه خود تأویل می کنند.

از آنچه گذشت روشن شد که استفاده های عرفانی بزرگانی چون محی الدین، قونوی، سید حیدر آملی و امام خمینی رحمه الله از آیات شریفه قرآن هرگز تفسیر قرآن نیست تا کسی توهم کند که جزء تفسیر به رأی باشد.

امام خمینی رحمه الله پس از آنکه غور در صورت ظاهری قرآن را ماندگاری در زمین و از وسوسه های شیطانی دانسته می فرماید: «یکی دیگر از حجب که مانع از استفاده از این صحیفه نورانیه است اعتقاد به آن است که جز آنکه مفسرین نوشته یا فهمیده اند کسی را حق استفاده از قرآن شریف نیست، و تفکر و تدبّر در آیات شریفه را به تفسیر به رأی که ممنوع است اشتباه نموده اند و بواسطه این رأی فاسد و عقیده باطل قرآن شریف را از جمیع فنون استفاده عاری نموده و آن را به کلی مهجور نموده اند، در صورتی که استفادات اخلاقی و ایمانی و عرفانی به هیچ وجه مربوط به تفسیر نیست

۱- ۱ . «آداب الصلاه» ص ۲۲۰.

۲- ۲ . در «بحار الانوار» ج ۸۲، ص ۲۷۰ و ج ۸۴، ص ۲۵۴ آمده است که همه چیز حتی تک تک اجزای نماز دارای تأویل می باشند.

تـا تفسـیر به رأی باشـد ... مثلاً ـ اگر کسـی از قول خـدای تعالی «الحمـد للّه ربّ العالمین» که حصـر جمیع محامـد و اختصاص تمامی آن است به حق تعالی اسـتفاده توحید افعالی کند و بگوید از آیه شریفه استفاده شود که هر کمال و جمال و هر عزت و جلالی که در عالم است و چشم احول و قلب محجوب به موجودات نسـبت می دهـد از حق تعالی است، و هیچ موجودی را از خود چیزی نیست و لذا محمدت و ثنا خاص به حق است و کسـی را در آن شـرکت نیست، این چه مربوط به تفسـیر است؟! تا اسـمش تفسـیر به رأی باشـد یا نباشـد الی غیر ذلک از اموری که از لوازم کلام اسـتفاده شود که مربوط به تفسیر به هیچ وجه نیست».(۱)

اکنون که جدایی تأویل از تفسیر به رأی روشن شد روش حضـرت امام را در تأویل قرآن کریم بیان می کنیم. تأویل قرآن آن چنان گریزناپـذیر است که به نظر امام خمینی رحمه الله آنانکه از تأویل پرهیز می کننـد خود به تأویلی دیگر گرفتار شـده انـد. ایشان در بحث از تسبیـح موجودات می فرمایـد: «محجوبین از اهل فلسـفه عامیه و اهل ظاهر که منطق موجودات را نیافته اند به تأویل و توجیه پرداخته انـد، و عجب آن است که اهل ظاهر که به اهل فلسـفه طعن زننـد که تأویل کتاب خدا کنند، به حسب عقـل خود در این موارد، خود تأویـل این همه آیات صـریحه و احادیث صـحیحه کننـد، به مجرد آنکه نطق موجودات را نیافته اند؛ با آنکه برهانی در دست ندارند پس تأویل قرآن را بی برهان و به مجرد استبعاد کنند».(۲)

در طول تاریخ نیز افرادی بوده اند که از تأویل قرآن سوء استفاده کرده و تأویلات غلط و نادرستی را به قرآن کریم نسبت داده اند(۳)، و حضرت امام در این عبارت به منشأ اشتباه آنان اشاره کرده که هر کس به عمق فلسفه پی نبرده باشد یا تنها اهل ظاهر و حس باشـد و یـا در تأویلات خود از برهان و اسـتدلال دوری کنـد گرفتار تأویلات غلط و گمراهانه و هواپرسـتانه می گردد بنابراین تأویل کننده قرآن باید اهل «فلسفه عالیه» و نه

۱- ۱ . «آداب الصلاه» ص ۲۲۰.

۲- ۲ . همان، ص ۲۸۱.

۳- ۳ . «بحار الانوار» ج ۹۳، ص ۹۵.

«فلسفه عامیه» بوده و با برهان و دل و معرفت و مشاهده به تأویل قرآن برسد.

روش حضرت امام در تأویل قرآن بر یک اصل استوار قرار دارد و آن تطابق بین کتاب تدوین و کتاب تکوین و کتاب انفس است. اگر جان انسان را کتابی از کتابهای الهی و جهان خارج را نیز کتاب تکوینی و قرآن کریم را کتاب تدوینی الهی بدانیم، همانگونه که از آیات شریفه قرآن و روایات و ادب فارسی به خوبی بدست می آید، در این صورت تأویل قرآن به معنای بیان تطابق کتاب تدوین با کتاب تکوین است. همانگونه که سید حیدر آملی نیز به آن تصریح کرده است.(۱) تمام تأویلات امام خمینی رحمه الله نیز بر این اساس بوده و همیشه قرآن را با کتاب تکوین مطابقت می دهد که به نمونه هایی از آن اشاره می کنیم:

الف: شاید سرّ خطیئه آدم علیه السلام توجه به کثرت اسمائی است که روح شجره منهیه است.(۲)

ب: در تفسیر و بلکه تأویل آیه شریفه «قل هو اللّه احد» می فرماید: «ممکن است که «هو» اشاره باشد به مقام فیض اقدس که ذات اسماء ذاتیه است و «اللّه» اشاره به مقام احدیت جمع اسمائی که حضرت اسم اعظم است و «احد» اشاره به مقام احدیت باشد و بنابراین آیه شریفه درصدد اثبات آن است که این مقامات ثلاثه در عین حال که در مقام تکثیر اسمائی کثرت دارند، به حسب حقیقت در غایت وحدت هستند و تجلی به فیض اقدس به حسب مقام ظهور «اللّه» است و به حسب مقام بطون «احد» است و شاید «هو» اشاره به مقام ذات باشد و چون «هو» اشاره غیبیه است درحقیقت اشاره به مجهول است و «اللّه» و «احد» اشاره به مقام واحدیت و احدیت باشد؛ پس ذات را که مجهول مطلق است معرفی فرماید به اسماء ذاتیه و اسماء واحدیت صفاتیه، و در حقیقت اشاره به آن است که ذات غیب است و دست آمال از آن کوتاه است و صرف عمر در تفکر در ذات موجب ضلالت است و آنچه مورد معرفت اهل اللّه و علم

۱- ۱ . معنی تأویل عرفانی تطبیق کتاب تدوینی با کتاب آفاقی است. «تفسیر المحیط الاعظم» ج ۱، ص ۲۴۰.

۲- ۲ . «آداب الصلاه» ص ۳۰۵.

عالمین باللّه است واحدیت و احدیت است. و واحدیت برای عامه اهل اللّه و احدیت برای خلّص از اهل اللّه است.(۱)

ج: در تأویل ضمیر غایب در «انا انزلناه فی لیله القدر» می فرماید: «قرآن قبل از تنزل به این نشأه در مقام و کینونت علمی در حضرت غیبیه به تکلّم ذاتی بوده به احدیت جمع و ضمیر غایب اشاره به آن مقام است».(۲)

د: در تأویل سوره مبارکه حمد نیز فرموده: «سوره حمد جمیع سلسله وجود است عینا و عملاً و تحققا و سلوکا»(۳) و آنگاه توضیح داده است که چگونه کلمات سوره حمد به همه عالم تکوین از ابتداء تا انتهاء و همه عوالم مجردات و مادیات اشاره دارد، و این هم به طریق اجمال است و هم تفصیل.

به هر حال تأویل قرآن اگر صحیح و همراه با برهان بوده و با معارف قرآنی هماهنگ باشد می تواند به آن هدف اصلی که هدایت است منتهی شود و ارتباط بین آیات شریفه را برقرار کند؛ به عنوان مثال وقتی می فرماید: «و من اعرض عن ذکری فان له معیشه ضنکا و نحشره یوم القیامه اعمی»؛ و هر که از یاد من رو بگرداند، زندگانی تنگی دارد و روز رستاخیز او را کور محشور می کنیم» (طه، آیه ۱۲۴) و یا «و من کان فی هذه اعمی فهو فی الاخره اعمی»؛ و هر که در اینجا کور باشد، در آخرت هم کور است» (اسراء، آیه ۷۲).

روشن است که بین ذکر خدا و چشم سر مناسبتی نیست؛ پس باید مراد از چشم در اینجا چشم دل باشد، و مراد از کوری حجابهای دل باشد که مانع از رؤیت و مشاهده است، و مراد از ذکر معرفتی باشد که از راه کشف و شهود بدست می آید؛ بر این اساس اعراض از ذکر با کوری دل مناسبت کامل دارد.

نیز آیه شریفه «یا حسرتی علی ما فرطت فی جنب اللّه»؛ افسوس بر من که در اطاعت خدا کوتاهی کردم» (زمر، آیه ۵۶). در هنگام تفسیر باید اینگونه معنا شود که

ص: ۱۲۶

۱- ۱ . همان، ص ۳۳۲.

۲- ۲ . همان، ص ۳۴۹.

۳- ۳ . «سرّ الصلاه» ص ۸۶ .

این اظهـار تـأسف و حسـرت از کوتاهی در اطاعت خـدا و تحصـیل رضایت اوست؛ ولی تأویل آن امام معصوم است و مقصود اظهار تأسف و حسرت از کوتاهی در معرفت امام و اطاعت از امام می باشد.

در پایـان ذکر این نکته نیز لازم است که چون طبق دلیـل عقلی و نقلی و نیز کشف و شـهود تأویـل قرآن مخصوص معصومین علیهم السـلام است که راسـخان در علم هستند، هر کس غیر از آنان بخواهد قرآن را تأویل کند، باید احتیاط را از دست نداده و تمـام آنچه را ذکر می کنـد، تنهـا به عنوان احتمالی در معنی و حقیقت آیات ذکر کنـد و چیزی را به صورت قطعی به کتاب خداوند نسبت ندهد؛ آنگونه که روش حضرت امام خمینی رحمه الله نیز بوده است.

کلام خدا و کتاب خدا

اشاره

کلام خـدا یکی از مسائل اساسـی علم کلام، فلسـفه، عرفان، تفسـیر و علوم قرآن است. متکلمین از نظر حـدوث و قـدم و کلام لفظی و نفسـی به آن می نگرند، امّا عرفا آن را بیان آنچه در دل است، خوانده اند؛ به همین جهت کلام را با لفظ برابر ندانسته و فعل خدای تعالی را نیز کلام و قول او می شمارند.

مقدمه

کلام خـدای تعـالی از موضوعات مشترک چنـد علم عقلی و نقلی است. هرکـدام از صاحبان علوم کلام، فلسـفه، عرفان، علوم قرآن و تفسـیر توجهی جدّی به آن داشـته و هر یک از زاویه دید خود به آن نگریسـته اند. بیشترین دل مشغولی متکلمان پاسخ به این دو سؤال بود که آیـا کلام خـدا حـادث است یـا قـدیم؟ و آیا کلام منحصـر به لفظی است یا آنکه شامل نفسـی نیز می گردد؟ فرهیختگـان علـوم قرآنی نیز نظر و جهـت بحـث خـود را بر محکم و متشـابه و راه شـناخت و تفسـیر هرکـدام معطـوف داشتند. مقاله ای که اینک پیش روی دارید، کلام خدای را با دیدگاه عرفانی مورد مطالعه قرار می دهد.

معنای کلام

در مشـرب عرفانی هر فردی از افراد وجود کلمه ای از کلمات خـدای تعالی است که دارای ظهر و باطن و حدّ و مطلع و مراتب هفت گانه و بلکه هفتادگانه است. بر همین اساس کتاب تدوینی الهی دارای هفت باطن است. آن از مرتبه احدیت به عالم

ص: ۱۲۹

الفاظ و اصوات تنزل یافته تا برای تمام اقشار مردم هدایت باشد و هر آیه ای نسبت به هر گروهی باطنی دارد.

صدرالدین قونوی گوید: «کلام به معنای تأثیر متکلم در مخاطب است، به قوه ای که تابع اراده او باشد و به آن وسیله آنچه در نفس اوست به مخاطب ابراز شده و به او رسانده شود، و ایجاد حق تعالی اعیان ممکنات را نیز چنین است؛ زیرا آنها کلمات و حروف خدای تعالی هستند که آنها را به وسیله حرکت حبّی غیبی از نفس خود اظهار نموده تا به وسیله این کلمات خداوند و اسماء و صفات او شناخته شوند».(۱)

قونوی در اینجا کلام را به معنای تأثیر گذاردن در مخاطب دانسته و آن را طوری تفسیر می کند که با ظاهر آیات شریفه قرآن و کلمه بودن عیسی موافق درآید، و از این رو اعیان موجودات را کلمات و حروف الهی معرفی کرده است.

اگر ما به نحوه شکل گیری کلام و هدف از پیدایش آن توجه کنیم، مقصود از کلام را بهتر متوجه می شویم. آیا باید کلام را تنها در محدوده واژه ها و الفاظ جستجو کنیم یا آنکه اعیان موجودات خارجی کلمات واقعی بوده و در اصل کلام همانهاست و اگر الفاظ را کلام می نامیم، از نوعی اعتبار بهره جسته ایم.

علامه طباطبائی فرموده است: «کلامی که از امور اعتباری است، احتیاج و ضرورت اجتماعی سبب پیدایش آن شده است؛ چون در یک جامعه مردم مجبورند که آنچه را در دل دارند، به یکدیگر اظهار کرده و بفهمانند و اگر انسان می توانست به تنهایی زندگی کند، نیازی به تکلم نیز پیدا نمی کرد. پیدایش کلام نیز با مطالعه احوال موجودات روشن می شود؛ مثلاً مرغ در ابتدا وقتی می خواهد وجود دانه و خوردن آن را به جوجه خود بفهماند، دربرابر جوجه خود یک دانه ای را با منقار خود برداشته و به این وسیله دانه برداشتن را به او یاد می دهد، و سپس دانه ای دیگر را برداشته و نوعی صدا از خود برمی آورد، و پس از مدتی تنها همان صدا را ایجاد می کند

۱- ۱ . قونوی، محمّد بن اسحاق؛ «اعجاز البیان فی تأویل امّ القرآن» چاپ سوم، قم، انتشارات ارومیه، ۱۴۰۴ ق، ص ۷۴.

و نیـازی به برداشـتن دانه و نشـان دادن آن احسـاس نمی کنـد و جـوجه نیز مقصـود او را می فهمـد. انسـان نیز این گونه است؛ بنـابراین می توان گفت: «لفـظ» یا «کلام» وجودی اعتباری برای معنای خود است، و تکلم راهی است برای رسـیدن به آنچه در دل متکلم است، و چون هـدف از کلاـم بیـان چیزی است که در دل است و هر فعلی نیز چنین دلالتی دارد، می توان گفت که هر فعلی خود نوعی از کلاـم است؛ بـا این تفـاوت که دلاـلت لفـظ اعتباری است و دلالت فعل حقیقی است. پس هر موجودی کلام خداوند است».(۱)

علامه طباطبائی در این سـخن خود چون به هـدف کلام توجه کرده است، هر موجودی را کلام تکوینی خداوند دانسـته است. امـا صدرالـدین قونوی بـا توجه به معنای کلام که همان جرح و اثر گـذاردن است، هر موجودی را فعل خـدا دانسـته است. در مهمترین خطبه توحیـدی نهـج البلاغه نیز فعل خـدا کلام خـدا خوانده شده است: «و انما کلامه سـبحانه فعلٌ منه؛ کلام خداوند همان فعل اوست».(۲)

بـاتوجّه به آنچه گـذشت، معلوم شـد که اولاًـ لاـزم نیست که همیشه کلاـم «لفظ» باشـد؛ بلکه کلام اعم از لفظ و فعل است و هرکدام از این دو می توانند کلام باشـند و ثانیا، لازم نیست که همیشه کلام بیان کننده آنچه در دل انسان است باشد؛ بلکه هر چه علامت چیز دیگر باشـد، چه آن چیز در دل باشـد یا غیر دل، کلام خواهـد بود. پس هر چه بیان کننـده جهان هستی باشد، کلاـم است؛ چه لفظ باشـد یا غیر لفظ، و بیان مقصود فرقی نمی کنـد که بواسـطه وضع یا بالـذات باشـد، و مهم در کلام بودن همان علامت چیز دیگر بودن است، و لذا گاهی می گویند: با زبان بی زبانی گفتم.

ضمنا اگر آیه شریفه «لا یمسّه الاّ المطهّرون»(۳) [واقعه، آیه ۷۸] نفی باشد ــ نه نهی ــ

ص: ۱۳۱

---

۱ - ۱ . ملاصـدرا، صدرالـدین شـیرازی، «الاسـفار الاـربعه» چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م، ج ۷، ص ۳، پاورقی.

۲ - ۲ . «نهـج البلاـغه» گردآوری سیّد رضـی، بـا تصـحیح صـبحی صالـح، چاپ اول، قم، دفتر نشـر اسـلامی وابسته به جامعه مدرسین، ۱۴۰۸ ق، خطبه ۱۸۶، ص ۸۶ .

۳- ۳ . جز پاکان بر آن دست نسایند.

چون کلام مقدس الهی از ساحت و مطلب خلاف مبری و دور است و این آیه شریفه دلالت دارد که جز انسانهای پاک هرگز کسی به این کتاب الهی نمی رسد و از طرف دیگر می دانیم که انسانهای ناپاک نمی توانند قرآن کریم را مسّ کنند، معلوم می شود که مراد از این آیه آن کتابی است که کلمات آن غیر از این الفاظ و کلمات است؛ یعنی: همان موجودات تکوینی است که کلمات خدا بوده و هر کدام دلالتی بر مراد الهی دارند.

معنای کتاب

معمولاً مردم کاغذی را که بوسیله قلم رنگی چیزی بر آن نوشته شده باشد، «کتاب» می نامند؛ ولی با اندکی دقت روشن می شود که هرگز نوع کاغذ مقوّم کتاب بودن نیست و برای تحقق کتاب هرگز نوع کاغذ مدخلیّتی ندارد؛ همچنانکه با دقت بیشتر معلوم می شود که در تحقق کتاب، اصل وجود کاغذ نیز لازم نیست و بلکه نوع قلم یا اصل وجود قلم و حتی خود نوشته نیز ضرورتی ندارد. تنها چیزی که قوام کتاب به آن بستگی دارد، این است که باید چیزی باشد که نویسنده، مقصود خود را در آن اظهار کرده باشد. چنین چیزی کتاب است. پس هر چه که بتواند نشانه مراد و مقصود شخص باشد، کتاب او خواهد بود، و به این جهت می توان گفت که همه عالم کتاب خداست. چنین کتابی را «کتاب تکوینی» گویند.

بنابراین کتاب به «کتاب تدوینی» که قرآن مجید است و «کتاب تکوینی» که جهان است تقسیم می شود، و این کتاب تکوینی نیز به «کتاب انفسی» که جان انسانی است(۱) و «کتاب آفاقی» که جهان غیر انسانی است تقسیم می پذیرد.

جهان کتاب تکوینی خداوند است؛ زیرا نشان دهنده خدای تعالی و حکمت او و هدف از خلقت است؛ پس صحیفه وجود عالم خلق، کتاب خدا است و اعیان موجودات آیات اوست: «انّ فی اختلاف اللیل و النهار و ما خلق اللّه فی السموات

۱- ۱ . سید حیدر آملی گوید: حضرت علی علیه السلام فرمود: «صورت انسانی کتابی است که خداوند بدست خود نوشته است». (آملی، شیخ سیّد حیدر؛ جامع الأسرار و منع الأنوار، با تصحیح هنری کوین و عثمان یحیی، چاپ دوم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸ ش، ص ۳۸۳).

و الارض لآیات لقوم یتقون»(۱)] جاثیه، آیه ۵] و به جهت آنکه کتاب دارای آیات است و آیات گاهی در کتاب تدوینی و گاهی در کتاب تکوینی انفسی و گاهی در کتاب تکوینی آفاقی ثبت شده اند، خدای تعالی فرموده است: «سنریهم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی یتبیّن لهم انه الحق»(۲) [فصلت، آیه ۵۳].

در ادبیات عرفانی نیز معمولاً آدم و عالم را به عنوان کتاب معرفی می کنند. مثلاً در شعری منسوب به حضرت علی علیه السلام آمده است:

انت الکتاب المبین الذی بأحرفه یظهر المظهر(۳)

و شبستری گوید:

بنزد آنکه جانش در تجلی است همه عالم کتاب حق تعالی است

عرض اعراب و جوهر چون حروف است مراتب جمله آیات و وقوف است

و سعدی گوید:

برگ درختان سبز در نظر هوشیار هر ورقش دفتری است معرفت کردگار

عارف بزرگ میرزا مهدی آشتیانی فرموده است: «هر چه که چیزی در آن نقش ببندد کتاب است؛ چه آنکه کاغذ یا لوح ظاهری یا لوح و صحیفه باطنی و معنوی باشد و یا آنکه صحیفه ذهن عالی یا سافل یا از موجودات خارجی باشد. به هرحال تفاوتی ندارد، و اگر آن صحیفه از موجودات خارجی بود، تفاوتی نمی کند که از موجودات امری باشد یا خلقی، و نیز تفاوتی نمی کند که حروف آن الفاظ و حروف و کلمات ظاهری یا وجودی یا معنوی الهی باشد یا از کلمات تام جبروتی ابداعی یا از آیات محکمات ملکوتی انشائی یا از متشابهات ناسوتی عالم ماده باشد. تمام

۱- ۱ . براستی در آمد و شد شب و روز و آنچه خدا در آسمانها و زمین آفرید، نشانه هایی برای مردم پرواپیشه است.

۲- ۲ . نشانه های خود را در افقها و در دلهایشان به آنان خواهیم نمود تا برایشان روشن شود که او حق است.

۳- ۳ . تو کتاب روشنی که با حرفهایت آنچه را آشکار می شود، آشکار می کنی.

اینها کتاب می باشند».(۱)

دی عشق نشان بی نشانی می گفت اسرار کمال جاودانی می گفت

اوصاف جمال خویشتن بی من و تو با خود به زبان بی زبانی می گفت

آندم که ز هر دو کون آثار نبود بر لوح وجود نقش اغیار نبود

معشوقه و عشق و ما بهم می بودیم در گوشه خلوتی که اغیار نبود(۲)

عرفای بزرگ موجودات خارجی را «کلمات وجودی» و مجردات و مفارقات را «کلمات تام» و ماهیات و حقیقت موجودات را «کلمات معنوی و غیبی» می خوانند.(۳)

معنای کلمه خدا

سید حیدر آملی که از مفسران و عارفان بزرگ شیعه است، گوید: «در آیه شریفه «ن و القلم و ما یسطرون»(۴) [قلم، آیه ۱] نون همان اجمال علوم و حقایق است که به منزله دوام یا عقل اول است، و قلم عبارت از تفصیل علوم و حقایق یا نفس کلی است و این قلم و دوات همه موجودات و حقایق را نوشته اند که همان وجود مطلق است که این وجود مطلق کلمه خداست و ازلاً و ابدا پایان ندارد. پس کلمه خداوند، یعنی: تک تک هر کدام از ماهیات و اعیان و حقایق موجودات خارجی. به هر حال هر موجودی را که دارای نوعی تعیّن باشد، کلمه می نامند»(۵). وی در جای دیگر گوید: «به اتفاق همه علما مقصود از کلمات خداوند اعیان موجودات است»(۶). همچنانکه روشن است، مقصود از کلمات در آیه شریفه «لو کان البحر مدادا لکلمات ربی ...» نیز معنا و حقیقت کلمات است، نه الفاظ آنها.

---

۱ - ۱ . آشتیانی، میرزا مهدی؛ «تعلیقه علی شرح المنظومه السبزواری» چاپ سوم، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۸ ق، ص ۲۱.

۲- ۲ . همان، ص ۲۳.

۳- ۳ . آملی، پیشین، ص ۵۵۰.

۴- ۴ . نون، سوگند به قلم و آنچه می نویسد.

۵- ۵ . همان، ص ۵۴۹.

۶- ۶ . همان، ص ۶۹۸ .

تفاوت کلام و کتاب

اینک این سؤال درخور طرح است که آیا کتاب خداوند و کلام خداوند دو چیز است یا با همدیگر اتحاد دارند.

پاسخ این سؤال آن است که کلام وقتی ثبت و ضبط شود کتاب می گردد و به دیگر سخن: هرگاه کلام متشخص گردد کتاب می شود؛ به همین جهت وقتی انسانی چیزی را بنویسد، نوشته او را کلام او نیز می توان نامید. چنانکه فراوان می گوییم: «فلان نویسنده در کتاب خود گوید ...». از طرف دیگر قبلاً گفتیم که وجود هر انسانی یک کتاب انفسی است و آنچه را که انسان می گوید، درواقع تدوین کتاب انفسی اوست.

بنابراین حقیقتا هر کلامی کتاب است و هر کتابی کلام، و اگر تفاوتی بین کلام و کتاب است، اعتباری و نسبی است. مقصودی که بیان شده است، اگر با فاعل آن مقایسه شود کلام است و اگر با قابل آن سنجیده شود، کتاب است. پس می توان کتاب خدا را کلام خدا و کلام او را کتاب نامید.

البته اگر به نسبت های میان کلام و کتاب نگریسته شود، تفاوتهای بسیاری میان آن دو به نظر می رسد که به برخی از آنها اشاره می کنیم:

الف) کتاب خلقی است و کلام امری است.

ب) کتاب دارای کثرت است و کلام وحدت دارد.

ج) کتاب مادی است و کلام مجرد است.

د) کتاب تفصیل و تفریق است و کلام اجمال و جمع است.

ه) کتاب مرکب است و کلام بسیط است.

و) کتاب تدریجی است و کلام دفعی است.

ز) کتاب دارای تضاد ترتبی است و رطب و یابس در آن است و کلام منزه از کثرت و تضاد است.

ح) کتاب دنیائی است و کلام آخرتی است.

ط) کتاب شهادت است و کلام غیب است.

ی) کتاب آفاقی است و کلام انفسی است.

ک) کتاب محسوس است و کلام معقول است.

به هر حال هرکـدام از کتاب خـدا و کلام خـدا دارای آیاتی بوده و به وجهی هرکـدام عین یکدیگر بوده و تفاوت به اجمال و تفصـیل است. انسان باید با مطالعه کتاب خداوند ـ چه کتاب تدوینی و چه کتاب تکوینی ـ از عالم محسوس به جهان معقول پی برده و با مطالعه کلام خداوند از غیب جهان و عالم آخرت باخبر شود.(۱)

اینـک منـاسب به نظر می رسـد، ارتبـاط عالم عقول با عالم ماده یا ملک با ملکوت روشن گردد. این ارتباط در بیت ذیل چنین بیان شده است:

چرخ با این اختران نغز و خوش و زیباستی صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی

این معنـا را امـام صـادق علیه السـلام چنین بیـان فرمود:«کتـاب خـدای تعـالی دارای چهـار بخش است: عبارت، اشاره، لطایف، حقایق. عبارت برای عوام، اشاره برای خواص،لطایف برای اولیاء و حقایق برای انبیاء علیهم السلام است».(۲)

نکته دیگر آن که هرگز کتاب خدا با کتاب انسانها قابل مقایسه نیست؛ زیرا کتاب خدا از باطن به ظاهر و از غیب به شهادت و از وحدت به کثرت و از تجرد به ماده آمده است؛ اما کتابهای انسانها در صورتی که ارزش و بار معنوی داشته باشـند، از ظاهر به باطن و از محسوس به غیب و از ماده به تجرد حرکت می کنند، و لذا کتاب خدا قرآن نازل و دعا قرآن صاعد است.

اقسام کلام

گاهی کلام را به نفسی و لفظی تقسیم می کننـد و گاهی به اعلی و اوسط و ادنی. کلام لفظی همان الفاظ و حروفی است که تدریجا از متکلم صادر می شوند و کلام نفسی آن

---

۱ - ۱ . طوسی، خـواجه نصـیرالدین؛ «آغـاز و انجـام» چـاپ اول، تهران، سازمـان چـاپ و انتشـارات وزارت فرهنـگ و ارشـاد اسلامی، ۱۳۶۶ ش، ص ۴۵ و ملاصـدرا، صدرالـدین شـیرازی؛ مفاتیح الغیب، چاپ اول، تهران، مؤسـسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش، ص ۲۴.
۲- ۲ . آملی، پیشین، ص ۵۳۰.

است که در دل متکلم است و به فرموده امـام خمینی: «کلام نفسی یعنی اظهار خدای تعالی آنچه در غیب احدیت اوست به وسیله تجلی ذاتی بر حضرت واحدیت».(۱)

صدرالمتألهین در تفسیر کلام اعلی و اوسط و ادنی فرموده است:

«کلام اعلی یا بالاترین کلام آن است که عین و خود کلام مقصود اوّلی و بالـذات متکلم باشد و هیچ مقصودی و غرضـی پس از آن و اشرف و اهمّ از آن نباشد؛ برای مثال خدای تعالی مجردات را با کلمه «کن» ایجاد کرده است و هیچ غایتی دیگر ورای امر الهی وجود نـدارد؛ امـا کلام اوسط کلامی است که خودش به تنهایی مقصود نیست؛ بلکه چیز دیگری نیز مقصود است؛ ولی لزوما بر یکدیگر مترتب شده، قابل انفکاک و تخلّف از یکدیگر نیستند؛ مثل امر خداوند به فرشتگان که قابل تخلّف نیست: «لا یعصون اللّه ما امرهم»(۲)] تحریم، آیه ۶] و اما کلام ادنی یا پایین ترین قسم کلام آن است که آن کلام دارای مقصودی قابل تخلّف باشد؛ مثل کلام خداوند خطاب به جن و انس».(۳)

مخاطب کلام الهی

در یک نگاه ابتدایی باید گفت: قرآن از آن جهت که کلام خداست، مخاطب آن قلب پیامبر است و از آن جهت که کتاب خداست، مخاطب آن هر قاری و بلکه تمام مردم است؛ اما کلام از دیدگاه عرفانی مراتبی دارد و در هر مرتبه آن را مخاطبی است.

اولین مرتبه کتاب و کلام حضرت احدیت ذاتی و تعیّن اول است که آن را جمع الجمع(۴) و حقیقه الحقایق یا مقام «او ادنی»(۵) گویند؛ چون این مقام مجلی

---

۱ – ۱ . خمینی (امام)، روح اللّه؛ «تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس» چاپ اول، قم، مؤسسه پاسدار اسلام، ۱۴۰۶ ق، ص ۶۳ .

۲ – ۲ . از آنچه خدا به آنان فرمان داده، سرپیچی نمی کنند.

۳ – ۳ . ملا صدرا؛ «الاسفار الاربعه» پیشین، ج ۷، ص ۵ و همو؛ «مفاتیح الغیب» پیشین، ص ۱۷.

۴ – ۴ . جمع الجمع یا مقام عماء حقیقت هستی است، به شرط آنکه چیزی با آن لحاظ نشود و این را گاهی مرتبه احدیت مستهلکه جمیع اسماء و صفات و نیز حقیقه الحقایق می گویند. در این مرتبه حقیقت وجود مطلق بوده و هیچگونه قید و شرطی حتی قید لا بشرط را نیز ندارد.

۵ – ۵ . مقام «او ادنی» به معنی جامع و برزخ بین وجوب و امکان است، در حال فناء هنوز حکم کثرت باقی است؛ ولی در حال فنای از فناء دیگر هیچ اسم و رسمی باقی نمی ماند. این مقام مقام صحو بعد المحو یا مقام «او ادنی» است که صاحب آن حقیقت محمدیه است که غیر از وجوب ذاتی و قدم ذاتی دارای تمام صفات دیگر است.

حقایق آیات الهی است که در غیب مغیّب ذات مستکن بوده، همه چیز از صغیر و کبیر و رطب و یابس در آن وجود دارد. در این مرتبه حق تعالی ذات خود را به ذات خود مشاهده می کند. در این مرتبه متکلم و مخاطب آن ذات مقدّس است.

دومین مرتبه کلام الهی تکلم در مرتبه احدیت(۱) است. حضرت امام خمینی رحمه الله می فرماید: «طبق تحقیق عرفانی خدای تعالی در مرتبه و مقام احدیت نیز متکلم می باشد، و تکلّم او همان فیض اقدس(۲) و تجلّی اعلای اوست و مخاطب این کلام ابتدا حضرت اسمای ذاتی است»(۳) و به بیان دیگر گوییم: کلام در مرتبه احدیت یعنی اظهار آنچه در غیب احدیت نهفته است و چون این اظهار بوسیله تجلّی ذاتی بر حضرت واحدیت(۴) است، مخاطب این مرحله از کلام همان حضرت اسماء و مقام واحدیت است. در مرتبه احدیت همه اسماء و صفات به صورت احدی حضور دارند؛ به همین جهت در این مرتبه کلام با علم و اراده و کراهت و دیگر صفات متحد است.

سومین مرتبه کلام مرتبه واحدیت است که مقام «قاب قوسین»(۵) است: این مقام مقام کثرت است و خدای تعالی آنچه را در غیب احدیت دارد، بر حضرت واحدیت متجلّی می سازد. اینجاست که اسماء و صفات از یکدیگر متمایز شده و کلام به دیگر صفات او رجوع نمی کند. امام خمینی رحمه الله فرموده است: «کلام نفسی به معنای علم

۱- ۱ . مرتبه تعیّن اول یا فنایی که هیچ نشانی نداشته باشد، احدیت نامیده می شود.

۲- ۲ . فیض اقدس همان تجلی غیبی احدی یا تعین اول است که باطن اسم شریف «اله» از جهت وجهه غیبی می باشد.

۳- ۳ . خمینی (امام)، پیشین، ص ۲۷۵.

۴- ۴ . مقام واحدیت مقام تعیّن ثانی است که از همه تعیّنات فانی شده است؛ جز از خود فناء.

۵- ۵ . قاب قوسین نزد عرفای بزرگ مقام اطلاقی است و چون سماوات و ارضین و ارواح به جهت مقیّد بودنشان هیچکدام نمی توانند مطلق را تحمّل کنند. فناء از فناء و رسیدن به حقیقت اطلاقی را مقام قاب قوسین گویند و می توان مقام قاب قوسین را مقام اسماء صفات و حضرت علمیه یا تعیّن ثانی دانست.

و اراده و کراهت و رضا نیست؛ زیرا در مقام تکثیر اسمای الهی و در مقام واحدیت صفات به یکدیگر برگشت ندارند: نه اراده به علم برمی گردد، آنگونه که مشهور بین فلاسفه محجوب است و نه سمع و بصر به علم برگشت می کنند یا علم به آنها، آن گونه که شیخ اشراق تصور کرده است؛ بلکه کلام نفسی در حضرت علمیه عبارت است از تجلّی حبی که مکنون غیبی را بر حضرات اعیان(۱) در تجلّی واحدی اظهار نماید».(۲)

مخاطب کلام خداوند در این مرتبه انسان کامل است. در این مرتبه قرآن کریم از حقایق علمیه و شؤون ذاتی است؛ ولی در عین حال قابل تنزیل است؛ اما در دو مرتبه اول قابل تنزیل به عالم خلق نبوده و در همان عالم ربوبی باقی است. امام خمینی رحمه الله می فرماید: «حقیقت قرآن شریف الهی قبل از تنزل به منازل خلقیه و تطوّر به اطوار فعلیه از شؤون ذاتیه و حقایق علمیه در حضرت واحدیت است و آن حقیقت کلام نفسی است که مقارعه ذاتیه در حضرت اسمائیه است».(۳)

با یک دقّت عرفانی روشن می شود که قرآن کریم کلام خداوند است که ذات

۱- ۱ . حضرت امام خمینی حضرات اعیان را این گونه تفسیر کرده است: «۱ _ حضرت غیب مطلق یعنی احدیت اسمای ذاتی و عالم آن سرّ وجودی است.

۲- ۲ _ حضرت شهادت مطلق که عالم آن عالم اعیان در حضرت علمیه و عینیه است.

۳- ۳ _ حضرت غیب مضاف اقرب به غیب مطلق که عالم آن وجهه غیبی اعیانی است.

مقدس با دو اسم شریف «ظاهر» و «متکلم» در آن تجلّی نموده است، و حضرت احدیت نیز مخاطب کلام مرتبه احدیت است که حق تعالی با اسم مبارک «باطن» در آن تجلی یافته است و اما مقام غیب الغیوبی:

عنقا شکار کس نشود دام بازچین کاینجا همیشه باد بدست است دام را

ص: ۱۴۰

اعجاز قرآن از منظر امام خمینی

اشاره

یکی از مسایلی که در علم «کلام» و «علوم قرآنی» مشترکا مورد بحث قرار می گیرد «اعجاز قرآن کریم» است. اصل مسأله اعجاز قرآن امری مسلّم و غیر قابل تردید بوده اما آنچه مهم است بررسی وجه اعجاز آن است که بسیار جای بحث و تضارب آراء دارد. و چون امام خمینی در خصوص این مساله نظری ادیع و خاص داشته و رویکردی منحصر به فرد و متفاوت با دیگران دارد نظریه ایشان دا اینجا بصورت مستقل مورد بررسی قرار می دهیم.

اعجاز یا تحدی قرآن

حفظ عجز در مقابل قدرت و به معنی ناتوانی از انجام کار است، و معنی اعجاز آن است که شخصی یا چیزی هود را دارای چنان قدرتی بداند که دیگران را از انجام آن ناتوان دیده وآنان را به رویارویی بطلبد «و ما انتم بمعجزین فی الارض»(۱)

در قرآن کریم لفظ اعجاز درباره خود قرآن به کار نرفته اما تعبیرات مشابه آن که همگی دلالت بر معجزه بودن قرآن کریم دارند فراوان به کار رفته است، برخی از این آیات شریفه عبارتند از:

الف: و إن کنتم فی ریب مما نزلنا علی عبدنا فأتوا بسوره من مثله.(۲)

ص: ۱۴۱

۱- ۱. سوره عنکبوت، آیه ۲۲.

۲- ۲. سوره بقره، آیه ۲۴.

ب: و ما كان هذا القران ان يفترى من دون الله... قل فاتوا بسوره مثله.

ج: ام يقولون افتراه قل فاتوه بعشر سور مثله مفتريات.

د: قل لئن اجتمعت الانس و الجن على ان يأتوا بمثل هذا القران لاياتون بمثله.

ه: ام يقولون تقوّله بل لايؤمنون فليأتوا بحديث مثله.

و: الله نزل احسن الحديث كتاباً متشابهاً.

ز: فبأی حديث بعده يؤمنون.

ح: أولم يكفهم انّا انزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم ان فی ذلک لرحمه و ذکری.

امثال این گونه آیات با تعبیرات مختلف در قرآن مجید فراوان است که هر کدام به گونه ای و با عبارتهای متفاوت مساله اعجاز قرآن را بیان کرده اند.

تحّدی در این آیات گاهی به آن است که می فرماید اگر می توانید همانند قرآن را بیاورید گاهی می فرماید لااقل ده سوره مثل آن بیاورید و گاهی ادعا می کند که اگر در این قرآن تردید دارید یک سوره مثل آن بیاورید و چون کوتاه ترین سوره قرآن سوره کوثر است که چهارآیه شریفه دارد بنابراین حداقل تحدی در این آیات، طلب آوردن چهار آیه مثل قرآن می باشد.

امام خمینی می فرماید: «قرآن کریم خود در چند جا معجزه بودن خود را به تمام بشر در تمام دوره ها اعلان کرده است و عجز جمیع بشر را بلکه تمام جن و انس را از آوردن بمثل خود ابلاغ کرده. امروز ملت اسلام همین نشانه خدا را در دست دارند و به تمام عائله بشری از روی کمال اطمینان اعلان می کنند که این نشانه پیغمبری نور پاک محمد است، هر کس از دنیای پر آشوب علم و دانش مثل او را آورد ما تسلیم او می شویم و ازگفته های خود بر می گردیم».

و در تعریف معجزه و ضرورت آن می فرماید: «مقصود از معجزه نشانه ای است که بواسطه آن ما پی ببریم که حرفهای این شخص مدعی پیغمبری از مغز بشری خود نیست و گفتارهای او پندارهایی از پیش خود نیست و آنچه می گوید گفته های خداست به آفریدگار ما وجهانیان است وموافقت واطاعت آن لازم است به حکم عقل

و مخالفت آن موجب زیانهای دو جهان است. عقل فطری خدا داد هر کس حکم می کند که قبول کردن هر دعوایی بی دلیل و برهان روا نیست و کسی که بی دلیل چیزی را قبول کند از فطرت انسانیت خارج است...».(۱)

وجه اعجاز قرآن

آیات اعجاز قرآن در چیست؟

برای این سؤال پاسخی روشن و مورد قبول و توافق همه قرآن پژوهان وجود ندارد. هر کس از زاویه ای خاص به آن نگریسته است. سکاکی گفته است: «انّ اعجاز ا لقرآن یدرک و لایمکن التعبیر عن وصفه»(۲) یعنی اعجاز قرآن یافتنی است نه بیان کردنی. همانند عشق، اضطراب، درد، ترس و هر چیزی که در قلمرو علم حضوری و معرفت شهودی قرار می گیرد که با علم حصولی ـ که با مفاهیم سرو کار دارد ـ قابل تبیین نیست. و ما آنان که معتقدند می توان اعجاز قرآن را بیان و شرح و تفسیر نموده و با زبان و قلم توضیح داد هر کدام دیدگاهی و رویکردی دارند. قبل از تبیین این دیدگاهها ابتدا لازم است مقدمه ای برای بحث بیان گردد.

هر معجزه ای باید با فرهنگ زمان نزول آن هماهنگ و مطابق باشد مثلًا در زمانی که مردم گرایش به سحر دارند و بالاترین سطح فهم آنان به سحر خلاصه می شود و کوچکترین و کمترین اطلاعی از امور عقلی ندارند در این زمان و برای این مردم نمی توان معجزه ای آورد که صرفاً علمی و عقلی باشد زیرا مردم چیزی از آن درک نمی کنند. به همین جهت است که خواجه نصیر فرموده: «عوام مردم بیشتر به معجزات فعلی گرایش دارند و عالمان به معجزات قولی توجه دارند».(۳)

در زمان نزول قرآن کریم ادبیات و بلاغت در اوج شکوفایی بود و لذا قرآن نیز باید

۱- ۱. همان، ص ۴۵.

۲- ۲. «مفتاح العلوم» ص ؛ «القرآن العظیم هدایته و اعجازه فی اقوال المفسرین» محمد صادق عرجون، ص ۱۵۸.

۳- ۳. «شرح اشارات» ج ۳، ص ۳۹۸.

بـا آن هماهنگ باشـد. اگر معجزات حضـرت موسـی علیه السـلام با حس و حس گرایی مطابق بود این بیشتر به جهت گرایش بنی اسـراییل به حس و حس گرایی بوده است. مردمی که همه چیز را در محسوسات خلاصه می کردنـد و به همین جهت می گفتنـد «ارنا الله جهره» و یا ادعا می کردنـد که «اجعل لنا الهاً کما لهم آلهه» و تصور می کردند که خداوند نیز اگر وجود دارد بایـد بـا حواس ظـاهری ادراک شود چنین مردمی تنها به معجزات فعلی و محسوس و غیر عقلی توجه دارنـد اینان از عقل و هر چه معقول است بدورند لذا معجزات حضرت موسی علیه السلام نیزمطابق درک و شعور اینان بود.

در عصـر جاهلیت ـ گر چه مردم از رشـد عقلی و عملی بی بهره بودنـد ـ ادبیات و علوم بلاغی در بالاترین سـطح بوده است، معلقات سبع و کتاب الاغانی جلوه هایی از ادب آن زمان را ترسـیم نموده است، و علت نام گذاری آن زمان به عصر جاهلیت کارهـای سـفیهانه و غیرعاقلانـه آنـان است نه اینکه آنـان از ادب و فرهنگ بـدور باشـند زیرا همانگونه که اشاره شـد آنان در ادبیات و فرهنگ و زبان سـرآمد اعصار دیگر بودند. بنابراین باید معجزه رسول خدا(ص) نیز سـرشار از ادب و فرهنگ باشد تا مخاطبان قرآن وجه اعجاز آن را بیابند و ثانیاً بیشتر جنبه معقول در آن بر محسوس بودن غلبه داشته باشد.

اما جای این سؤال باقی است که آیا تحـدی قرآن مخصوص زمان نزول بوده و یا آنکه الی یوم القیامه تحـدی دارد؟ مثلاً قرآن کتاب هـدایت است و هدایت آن همیشـگی و جاودانه است اما آیا اعجاز قرآن باید همانند هدایت آن جاودانه باشد یا تنها در عصر نزول اگر معجزه باشد کافی است.

سؤال دیگر آن است که از نظر مکـانی آیا تحـدی قرآن مخصوص جزیره العرب است یا برای همه مکانها معجزه می باشـد؟ و ثالثاً چگونه می توان وجه اعجاز قرآن را برای افرادی که عرب نیستند توضیح داد. بطوری که همه مردم جهان با اختلاف زبان و اختلاف فرهنگ بتوانند معجزه بودن قرآن را دریابند.(۱) آیا یا باید تبیین اعجاز قرآن

۱- ۱. «القرآن العظیم هدایته و...» ص ۱۳۳.

برای عرب و غیر عرب یکسان باشد و هر دو به یکسان معجزه بودن آن را بیابند. آیا در معجزه شرط حداقلی وجود دارد مثلاً می توان گفت حداقل اعجاز آن است که در ضمن ۳ یا چهار آیه باشد و بنابراین یک حرف یا یک کلمه و حتی یک جمله و یک آیه شریفه معجزه نیست. اینها سؤالاتی است که در برابر کسانی قرار دارد که غالباً اعجاز قرآن را در فصاحت و بلاغت آن خلاصه کرده اند. نوعاً این گونه مفسران و نویسندگان علوم قرآنی چون تنها به علوم بلاغی و ادبی می اندیشند معتقدند که اعجاز قرآن تنها برای عربها قابل فهم است نه دیگران و قرآن از جهت اعجاز خود محدود به منطقه جغرافیایی عربی است همچنان که برخی از جهت زمانی نیز اعجاز آن را به عصر نزول منحصر کرده اند. و حتی بعضی از نویسندگان امروزی ادعا کرده اند که معجزه حضرت عیسی (ع) این بود که توانست دو هزار سال قبل کور را شفا دهد ولی امروز شاید پزشکان بتوانند کور را مداوا نمایند اما معجزه حضرت عیسی این بود که ۲ هزار سال قبل این عمل را انجام داده است. قهراً این نویسندگان باید در مورد قرآن نیز چنین دیدگاهی داشته باشند. در حالی که پاسخ اینان واضح است زیرا عیسی علیه السلام بدون جراحی و اطاق عمل و تنها با یک لفظ «به اذن خدا خوب شو» مریض را شفا می داد و روشن است پزشکی هر چقدر پیشرفت کند هرگز به جایی نمی رسد که پزشک تنها با یک کلام خود بتواند مریض را شفا بخشد. به هرحال پاسخ سؤال های فوق در کتابهای علوم قرآن و تفاسیر مختلف ذکر شده است اما آنچه بر ما مهم است تحلیل پاسخ حضرت امام خمینی به سؤال های فوق است و یا آن که طبق مبانی و افکار ایشان پاسخ این سؤال را بیابیم.

از آنچه گذشت این نکته نیز روشن شد که هر کس با هر عقیده و مبنایی که به مساله اعجاز قرآن بپردازد باید اعجاز قرآن از جهت فصاحت و بلاغت را بپذیرد تا قرآن با فرهنگ زمان خود مطابق باشد. یعنی کسی که مثلاً اعتقاد به اعجاز علمی یا اعجاز عددی یا... دارد به هر حال باید اعجاز بلاغی را پذیرفته باشد و علاوه بر آن به اقسام دیگر اعجاز معتقد باشد.

ص: ۱۴۵

بسیاری از نویسندگان معتقدند که پیامبر اکرم (ص) دو نوع معجزه داشته است معجزه قولی و معجزه فعلی. و معجزه قولی آن حضرت قرآن مجید است که باقی مانده است اما معجزات فعلی آن حضرت از قبیل معراج، شق القمر، تسبیح سنگ ریزه و.... فعلاً آنها وجود ندارد مگر مسجد ذوقبلتین. اما امام خمینی معتقد است که امروزه نیز فراوان معجزات فعلی از پیامبر اکرم (ص) و از دین مقدس اسلام وجود دارد. ایشان در موارد بسیار زیاد در سخنرانی ها و اعلامیه های خود: انقلاب اسلامی، اتحاد و یکپارچگی مردم، روحیه شهادت طلبی همه مردم خصوصاً جوانان و زنان، بیداری ملت و... را معجزه معرفی می کند. «این روحیه انقلابی که در نفوس پیدا شده است این یک معجزه الهی است هیچ کس نمی تواند یک ملت را همچو متحول کند دست غیبی در کار است». اما آنچه در این مقال مهم است مساله اعجاز قرآن و تبیین وجوه اعجاز قرآن است آن هم با تأکید بر آراء امام خمینی.

وجوه اعجاز قرآن

در اینجا ابتدا نظراتی که دربیان وجه اعجاز قرآن ذکر شده به اختصار و بصورت فهرست وار ذکر و سپس نظر امام خمینی را تبیین می کنیم.

۱. نظریه صرفه. یکی از قدیم ترین آرایی که در باب اعجاز قرآن بیان شده است مساله صرفه است و اینکه خداوند انسانها را از مقابله با قرآن باز می دارد. افرادی چون سید مرتضی، نظام، اسفراینی، راغب اصفهانی پیرو این اندیشه هستند. خود این نظریه به سه شاخه مختلف تقسیم می گردد:

الف: سلب انگیزه مردم.

ب: سلب علم مردم.

ج: ایجاد مانع برای آنان.

ضمناً کتابها و مقالاتی به نقد این نظریه پرداخته اند.

۲. نظریه بلاغی. شاید اکثر مفسران و نیز ادیبان پیرو این نظریه اند و معتقدند که

چون عربها از میان دو راه مقابله با قرآن و آوردن نظیری بر قرآن و راه جنگ نظامی راه دوم را انتخاب کردند پس معلوم می شوند که از آوردن شبیه آن عاجز و ناتوان بودند، برخی نقل کرده اند که وقتی یک عرب آیه «فلما استیأسوا منه خلصوا نجیاً»(۱) را شنید به سجده افتاد و در برابر بلاغت قرآن سجده نمود.(۲) کتابهای علوم بلاغت و دلایل الاعجاز بر این اندیشه تأکید دارند.

۳. نظم ویژه. ابن خلدون معتقد است که قرآن نه نظم است و نه نثر و نه سجع. در سجع معنا تابع لفظ است و در نثر لفظ تابع معنی است اما قرآن نظمی خاص خود دارد که می دانیم هیچ کدام از نظم های شناخته شده نیست و در عین حال نظمی منحصر به فرد دارد.

۴.اعجاز علمی. برخی ادعا کرده اند که حدود هفتصد و پنجاه آیه قرآن به مباحث علمی پرداخته است،(۳) مسایلی از قبیل کرویت زمین، حرکت زمین، مرکزیت خورشید، تلقیح درختان، تکامل در زیست شناسی و... را گفته اند قرآن بیان نموده است و یا قابل استفاده از آن می باشند.

فخر رازی ذیل آیه شریفه «احسن الحدیث»(۴) می گوید: احسن الحدیث بودن قرآن یا به جهت لفظ آن است یا به جهت معنی. از جهت لفظی قرآن دارای فصاحت است و نیز نظم خاصی که در آن وجود دارد قرآن شعر نیست و نامه و خطبه نیز نمی باشد. با هر نوع بیان مخالف است در حالی که هر دارای طبعی آن را لذیذ می داند. و از جهت معنا قرآن احسن الحدیث است زیرا اولاً تناقض ندارد ثانیاً مشتمل بر علم غیب است. و ثالثاً بسیاری از علوم در آن موجود است و سپس بصورت مفصل این را توضیح داده است.(۵) البته لازم به ذکر است که آنچه را فخر رازی به عنوان علوم

۱- ۱. سوره یوسف، آیه ۸۰.

۲- ۲. «القرآن العظیم هدایته و...» ص ۱۵۵.

۳- ۳. «الاعجاز العلمی فی القرآن» محمد کامل عبدالصمد، ص ۴۳.

۴- ۴. سوره زمر، آیه ۲۳.

۵- ۵. «التفسیر الکبیر» ج ۹، ص ۴۲۲ چاپ داراحیاء التراث العربی.

معرفی می کند و معتقد است قرآن مشتمل بر آن است با آنچه که طنطاوی درالجواهر به عنوان علم مطرح می کند و معتقد است که قرآن آنها را بیان کرده است تفاوت بسیار است به طوری که تنها می توان گفت اشتراک در لفظ علم دارند نه درمعنی.

۵. اخبار از غیب. عده ای اعجاز قرآن را به خبرهای متعدد قرآن از حوادث غیبی گذشته و آینده می دانند.

۶ . نظریه هنری و موسیقی یا آهنگ قرآن. که این آهنگ و طنین قرآن تأ ثیر فراوانی بر دل افراد مختلف داشته و داستانهای فراوانی در این مورد نقل شده است.(۱) البته این آهنگ قطعاً یافتنی و احساس کردنی است و قابل تبیین به لفظ نمی باشد.

۷. تصویر فنی. روش خاص قرآن در بیان قصه که گاهی اجمال و گاهی تفصیل است اما به هر حال مهم محافظت بر هدف از قصه است که بخوبی رعایت شده است.

۸ . جامعیت قرآن در امور مدنی و حقوقی و اخلاقی که در آن مطالب تاریخی، اجتماعی و... به صورت حیرت آوری گردآوری شده است.

۹. اعجاز در قانونگذاری و تشریع که قرآن قوانین عرب جاهلی و آداب و رسوم آنان را برداشته و نوعی به گزینی فرهنگی و قانونی انجام داده است از قبیل قانون اخوت و برادری، صله رحم، همزیستی مسالمت آمیز، رعایت عدل در امور و....

۱۰. اعجاز عددی. برخی چون دکتر رشاد خلیفه اعجاز عددی را در خصوص عدد ۱۹ مطرح کرده اند و برخی دیگر به صورت مطلق عدد را بحث کرده اند، و عده ای دیگر درخصوص حروف مقطعه قرآن. البته در این خصوص مطالب زیادی نوشته شده که جنبه ذوقی آنها بر جنبه علمی آنها غلبه دارد.

۱۱.اعجاز واژه های قرآنی. طرفداران این نظریه می گویند تمام واژه هایی که در قرآن به کار رفته است با نظم و حساب خاصی است که حتی تقدیم و تأخیر یا تبدیل آنها به کلمه ای غیر غیر ممکن است.

۱۲.اعجاز معنوی. مقصود از معنوی معنا در برابر لفظ است نه معنویت به معنی

۱- ۱. «قرآن پژوهشی» فولادوند، ص ۴۱۰. کتاب «التکامل فی الاسلام» نیز طرفدار این نظریه است.

امر قدسی. مثلاً وقتی یک عرب آیه شریفه «ان الله یامر بالعدل و الاحسان و ایتاء ذی القربی»(۱) را شنید آن را معجزه دانست و ایمان آورد.(۲) این اعجاز از جهت محتوی بالای این آیه شریفه بود. و ابوالعلاء معری وقتی آیه شریفه «یوم یات لا تکلم نفس...»(۳) را شنید غش کرد.(۴)

۱۳. اعجاز در هدایت. این نظریه می گوید قرآن معجزه است زیرا بالاترین درجه و مرتبه هدایت را داراست. در این عصر و نیز عصر نزول که ظاهرگرایی و دنیا طلبی بیداد می کند قرآن به هدایت دعوت می کند و این هدایت نوری است در برابر ظلمات مادیات.

آیات متعددی از قرآن این اعجاز در هدایت را به طور ضمنی دلالت می کند مثل آیه شریفه «قل فأتوا بکتاب من عندالله هو اهدی منهما اتبعه ان کنتم صادقین»(۵) در عین حال که تورات را کتاب هدایت معرفی می کند و تفاوتی بین پیامبران و کتابهای الهی از جهت اصل هدایت و ضرورت تمسک به آنها نیست ولی هیمنه و ترجیح قرآن را بر آن معرفی می کند «مصدقا لما بین یدیه من الکتاب و مهیمناً علیه» که ترجیح قرآن بر تورات هم در بیان عقاید است و هم در روش بیان و نیز در توجه دادن به عقل و به فطرت.

۱۴. تحدی در قوت استدلال که برخی طبق آیه «... فبای حدیث بعده یومنون»(۶) می گویند این آیه می فرماید چه استدلالی محکمتر و قوی تر از قرآن یافت می شود که به آن ایمان آورند.

آنچه که ذکر شد وجوه اعجاز قرآن است که بصورت پراکنده در کتابهای مختلف

۱- ۱. سوره نحل، آیه ۹۰.

۲- ۲. «القرآن العظیم هدایته و...» عرجون، ص ۱۷۲.

۳- ۳. سوره هود، آیه ۱۰۳.

۴- ۴. همان، عرجون، ص ۱۷۲.

۵- ۵. سوره قصص، آیه ۴۹. و نیز رجوع شود به سوره ابراهیم، آیه ۱ و سوره شوری، آیه ۵۲، و سوره مائده، آیه ۱۵.

۶- ۶. سوره اعراف، آیه ۱۸۵.

ذکر شـده است، نقـد و بررسـی هر کدام از این وجوه خارج از موضوع مقاله است اما در اینجا توجه به این نکته مهم است که می توان گفت چون قرآن کریم به روشـنی اعجاز خود را بیان کرده و به ما فهمانـده است اما وجه آن را بیان نکرده است طبق قاعـده معروف علم اصول فقه «حـذف متعلق دلیـل برعموم است» می توان گفت چون وجه اعجاز بیان نشـده است پس تمامی وجوه ذکر شده صحیح و قابل پذیرفتن است البته با تلفیق برخی از وجوه در یکدیگر.

بالاترین و بزرگترین وجه اعجاز قرآن

اکنون چنـد بخش از کلمـات امام خمینی را ذکر و سپس به نتیجه گیری و مقایسه با آنچه از کلام دیگر مفسـران نقل شـد می پردازیم.

امام خمینی می فرماید: «این کتاب عزیز در محیطی و عصـری نازل شد که تاریک ترین محیط و عقب افتاده ترین مردم در آن زندگی می کردند و به دست کسی و قلب الهی کسی نازل شد که زندگی خود را در آن محیط ادامه می داد. و در آن حقایق و معـارفی است که در جهان آن روز ــ چه رسـد به محیط نزول آن ــ سابقه نـداشت. و بالاترین و بزرگترین معجزه آن همین است. آن مسایل بزرگ عرفانی که در یونان و نزد فلاسـفه آن سابقه نـداشت و کتب ارسـطو و افلاطون بزرگترین فلاسـفه آن عصـرها از رسـیدن به آن عاجز بودند و حتی فلاسـفه اسلام که در مهد قرآن کریم بزرگ شدند و از آن استفاده ها نمودند به آیاتی که به صـراحت زنده بودن همه موجودات جهان را ذکر کرده آن آیات را تأویل می کنند، و عرفای بزرگ اسلام که از آن ذکر می کنند همه از اسـلام اخذ نمودند و از قرآن کریم گرفته اند، و مسائل عرفانی به آن نحو که در قرآن کریم است در کتاب دیگر نیست».(۱)

ایشان در جای دیگر قرآن کریم را کتاب معرفه الله و طریق سـلوك به او معرفی می کنـد.(۲) «عظمت اسلام و قرآن و بزرگی بزرگان اسلام به قانونهای راست و درست

ص: ۱۵۰

۱- ۱. «صحیفه امام» ج ۱۶، ص ۲۱۰.

۲- ۲. همان، ص ۲۰۹.

و معارف و حقایق بلند پایه آنها و تربیت ها و تعلیم های خردمندانه آنهاست که کفیل سعادت ابدی و نورانیت همیشگی هستند و عهده دار زندگی این جهان و آن جهان هستند».(۱)

«قرآن برای همین آمده است که تربیت کند انسانها را».(۲)

و در جای دیگر می فرماید: «قرآن کتاب انسان سازی است، می خواهد انسان درست کند... پیغمبر(ص) می خواست همه مردم را علی بن ابیطالب کند ولی نمی شد و اگر بعثت پیغمبر(ص) هیچ ثمره ای نداشت الا وجود علی بن ابیطالب و وجود امام زمان (عج) این هم توفیق بسیار بزرگی بود. اگر خدای تبارک و تعالی پیغمبر را بعث می کرد برای ساختن یک همچه انسانهای کامل، سزاوار بود، لکن آنها می خواستند که همه آن طور بشوند، آن توفیق حاصل نشد».(۳)

و در جای دیگر می فرماید «قرآن کتاب تربیت انسان است.»(۴)

«هر کس قرآن را آن طور که هست بفهمد به آن عمل کند افضل از تمام موجودات می شود مثل پیامبر».(۵)

ودر جای دیگر اعجاز قرآن را اینگونه تبیین می کند: «قرآن شریف به قدری جامع لطایف و حقایق و سرایر و دقایق توحید است که عقول اهل معرفت در آن حیران می ماند، و این اعجاز بزرگ این صحیفه نورانیه آسمانی است نه فقط حسن ترکیب و لطف بیان و غایت فصاحت و نهایت بلاغت و کیفیت دعوت و اخبار از مغیبات و احکام احکام و اتقان تنظیم عایله و امثال آن، که هر یک مستقلا اعجازی فوق طاقت و خارق عادت است. بلکه می توان گفت این که قرآن شریف معروف به فصاحت شد و این اعجاز در بین سایر معجزات مشهور آفاق شد برای این بود که در صدراول اعراب

۱- ۱. «کشف الاسرار» ص ۶۳ .

۲- ۲. «صحیفه امام» ج ۱۲، ص ۴۲۳.

۳- ۳. همان، ص ۴۲۴.

۴- ۴. همان، ج ۱۴، ص ۱۵۳.

۵- ۵. همان، ج ۱۰، ص ۵۳۰.

را این تخصص بود و فقط این جهت از اعجاز را ادراک کردند و جهات مهمتری که در آن موجود بود و جهت اعجازش بالاتر و پایه ادراکش عالی تر بود اعراب آن زمان ادراک نکردند. الان نیز آنهایی که هم افق آنها هستند جز ترکیبات لفظیه و محسنات بدیعیه و بیانیه چیزی از این لطیفه الهیه ادراک نکنند. و اما آنهایی که به اسرار و دقایق معا رف آشنا و از لطایف توحید و تجرید با خبرند وجهه نظرشان در این کتاب الهی و قبله آمالشان در این وحی سماوی همان معارف آن است و به جهات دیگر چندان توجهی ندارند».(۱)

در این عبارتی که نقل شد به وضوح معلوم است که امام خمینی در عین حال که اعجاز بلاغی را قبول دارد و نیز اخبار از غیب را وجهی دیگر بر اعجاز قرآن می داند، اعجاز در تشریع و دقت در قانون و قانونگذاری را قبول دارد ولی معتقد است که جهت اصلی اعجاز قرآن در معارف بلند و عمیق توحیدی آن است. اما مردم آن زمان چون تنها تخصص فصاحت و بلاغت را داشتند لذا اعجاز بلاغی قرآن شهرت بیشتر یافت و در واقع اعجاز قرآن وجوه متعددی دارد که کمترین وجه اعجاز قرآن جنبه ادبی است و آنان که از علوم حقیقی بی بهره و تنها ترکیبات لفظی و صنایع ادبی را نهایت علم و عرش المعرفه خود می دانند به اعجاز فصاحت و بلاغت توجه می کنند و آنانکه اهل معرفت واقعی هستند اعجاز قرآن را در توحید و شناخت حقایق و معارف الهی جستجو می کنند چیزی که تنها در قرآن یافت می شود و در هیچ کتاب دیگر حتی درجه پایین آن یافت نمی شود مگر آنکه از قرآن بهره گرفته باشد.

جامعیت قرآن از معجزات آن است.

امام خمینی در این زمینه می فرماید: «و باید دانست که در این کتاب جامع الهی به طوری این معارف، از معرفه الذات تا معرفه الافعال مذکور است که هر طبقه به قدر استعداد خود ازآن ادراک می کنند. چنانچه آیات شریفه توحید و خصوصاً توحید

۱- ۱. «تفسیر سوره حمد» ص ۴۴.

افعال را علماء ظاهر و محدثین و فقهاء رضوان الله علیهم طوری بیان و تفسیر می کنند که بکلی مخالف و مباین است با آنچه اهل معرفت وعلماء باطن تفسیر می کنند و نویسنده هر دو را در محل خود درست می داند. زیرا که قرآن شفای دردهای درونی است و هر مریض را به طوری علاج می کند... برای هر یک از طبقات علماء ظاهر و باطن طوری شفای امراض است و در عین حال که بعضی آیات شریفه مثل آیات اول حدید و سوره مبارکه توحید به حسب حدیث شریف کافی برای متعمقان از آخر الزمان وارد شده، اهل ظاهر را نیز از آن بهره کافی است. و این از معجزات این کتاب شریف و از جامعیت آن است».(۱)

و باز می فرماید: «مقصود ما آن است که راه استفهاد، از این کتاب شریف را ــ که تنها کتاب سلوک الی الله و یکتا کتاب تهذیب نفوس و آداب و سنن الهیه است و بزرگتر وسیله رابطه بین خالق و خلق و عروه الوثقی و حبل المتین تمسک به عزّ ربوبیت است ــ باید به روی مردم مفتوح نمود. علما و مفسرین تفاسیر فارسی و عربی بنویسند و مقصود آنها بیان تعالیم و دستورات عرفانی و اخلاقی و بیان کیفیت ربط مخلوق به خالق و بیان هجرت از دار الغرور به دار السرور و الخلود باشد به طوری که در این کتاب شریف به ودیعت گذاشته شده. صاحب این کتاب سکاکی و شیخ نیست که مقصدش جهات بلاغت و فصاحت باشد، سیبویه و خلیل نیست تا منظورش جهات نحو و صرف باشد، مسعودی و ابن خلکان نیست تا در اطراف تاریخ عالم بحث کند. این کتاب چون عصای موسی وید بیضای آن سرور یا دم عیسی که احیاء اموات می کرد نیست که فقط برای اعجاز و دلالت بر صدق نبی اکرم آمده باشد، بلکه این صحیفه الهیه کتاب احیاء قلوب به احیاء ابدی علم و معارف الهیه است. این کتاب خدا است و به شئون الهیه جل و علا دعوت می کند».(۲)

با توجه به آنچه گذشت معلوم شد که امام خمینی جهات اعجاز ادبی و بلاغی قرآن

ص: ۱۵۳

۱- ۱. «آداب الصلاه» ص ۱۸۶.

۲- ۲. «آداب الصلاه» ص ۱۹۴.

را قبول دارد و آنرا نفی نمی کند و معتقد است که اعجاز بلاغی در جای خود صحیح است ولی بشر زمان نزول قرآن تنها همین تخصص را داشته و سطح فهم آنان همین بود که قرآن را از دید ادبی و علوم معانی و بیان می نگریستند اما مطلب فراتر از این است و نباید اعجاز را منحصر به آن نمود. همچنانکه اعجاز قرآن به اخبار غیبی نیز صحیح است و خبرهای غیبی آن غیرقابل انکار می باشد. اعجاز در تشریع قوانین و جامعیت آن و نیز استحکام و برتری قوانین آن نسبت به تمام قوانین بشری نیز از جهات دیگر اعجاز قرآن است که امام خمینی آنها را قبول دارد.

اما چیزی که ایشان بر آن تاکید دارد و مهمترین و بزرگترین معجزه قرآن می داند اعجاز قرآن در مسایل عرفانی و معنوی است قرآن اعجازش در تهذیب نفس و ارائه بهترین راه سلوك الی الله و تبیین رابطه بین خالق و مخلوق است، قرآن شفای دردها و امراض روحی و روانی است و از این جهت باید اعجاز قرآن مورد توجه و تأمل قرار گیرد. اعجاز قران در آن است که شخصیتی و انسانی چون حضرت علی بن ابیطالب تربیت کرده است و این مهمترین اعجاز آن است و کدام کتاب چنین قدرتی دارد که انسان کاملی چون آن امام تربیت کند. اعجاز قرآن علاوه بر این مسایل به بیان نکته های ظریف عرفانی است مثل تسبیح تشریعی همه موجودات و اینکه حتی جمادات از نوعی حیات و شعور برخوردارند.

یکی دیگر از جهات اعجاز قرآن آن است که عمیق ترین و ظریف ترین مطالب و اسرار توحید را بیان کرده است همانند آیات آغاز سوره حدید و آیات سوره توحید که برای شناخت خدای متعال چیزی بالاتر و فراتر از آن قابل تصور نیست و هیچ کتاب دیگری حقیقتاً از این جهت قدرت برابری با قرآن مجید را ندارد. این جنبه اعجاز قرآن کاملاً واضح وروشن و غیر قابل تردید است و برای همیشه تحدی آن از این جهت برای تمام مردم دنیا اعم ازعرب و عجم و عالم و غیر عالم آشکار است پس جاهلیت قرآن در هدایت و معارف بلند توحیدی و عرفانی قرآن مهمترین وجه اعجاز قرآن نزد امام خمینی است. قرآن برای همیشه کتاب هدایت است و این جهت

اعجاز را در همه جا و همه مردم درک می کنند. این جنبه اعجاز قرآن بصورت ضعیف تر و درجه پایین تر در صحیفه سجادیه نیز وجود دارد و دقیق ترین معارف توحیدی و الهی را می توان در آن یافت.(۱)

قرآن روابط اجتماعی و آداب معاشرت و نیز کمالات و فضایل و روابط بین انسان و خدا چون توکل و رضا و تسلیم و اطمینان و... را نیز بیان کرده، دعوت به آزاداندیشی و پرهیز از تقلید آباء و اجداء و دوری از استبعاد و بردگی فکری را ستوده(۲) شرک و بت پرستی را که نوعی جمود فکری و عقب افتادگی بشری است را مذمت کرده(۳) و در این جهات گر چه اعجاز نموده اما وجهه اصلی اعجاز قرآن در معرفی صحیح و سطح بالای توحید و خداشناسی و معاد و مجردات است و از این جهت با هیچ قلم و زبانی قابل مقایسه نیست و برای همیشه این معجزه باقی است که هر کس درباره توحید سخن قابل توجهی داشته باشد مرهون قرآن مجید بوده و از آن اقتباس کرده است یا مستقیماً یا با واسطه.

از آنچه گذشت معلوم گردید که حضرت امام خمینی در بیان وجه اعجاز قرآن راه جدیدی را پیش گرفته و نظر خاص و منحصر به فردی در این زمینه ابراز داشته و در مقایسه با نظرات دیگر مفسران و متکلمان در بحث از اعجاز قرآن، نظریه امام خمینی از شمول بیشتر برخوردار بوده و در عین حال ملموس تر و قابل درک تر می باشد. مثلاً نظریه اعجاز بلاغی یا معنایی یا واژگانی برای غیرعرب قابل درک نیست، نظریه اعجاز عددی بیشتر به استحسان شبیه است تا به یک مطلب علمی و نظریه اعجاز علمی پیامد های سنگینی بدنبال دارد که قرآن را عصری نموده و کتاب خدا را که امری مطلق و ثابت است را به امری متغیر و غیر ثابت پیوند می زند. اما نظریه امام خمینی اشکالات سایر نظریه ها را نداشته و تحدی و اعجاز آن روشن تر و واضح تر و برای همه مخاطبان قرآن قابل درک می باشد.

۱- ۱. «نامه های عرفانی» کنگره اندیشه های اخلاقی و عرفانی امام خمینی» ص ۱۶۸.

۲- ۲. سوره لقمان، آیه ۲۱ و سوره بقره، آیه ۲۷۰.

۳- ۳. سوره اعراف، آیه ۱۹۵.

نیم نگاهی به استادان و آثار عرفانی امام خمینی رحمه الله

مقدمه

عرفـان به نظری و عملی تقسـیم شـده و هرکـدام تعریفی خـاص دارد. برای عرفـان نظری تعریف هـای مختلفی بیـان شـده و به تفاوت های عرفان با اخلاق و سیر و سلوک توجه خاصی شده است. امام خمینی رحمه الله معتقد است که:

عرفان عبارت است از معرفت خدا و شؤون ذاتی و تجلیات اسـمائی و افعالی او در حضـرت علمیه و عینیه به مشاهده حضوری، و نیز علم حضوری داشتن به کیفیت مناکحات و مراودات و نتایج الهی در حضرات اسمائی و اعیانی.(۱)

به بیـانی کوتـاه تر می توان گفت: عرفـان نزد امـام خمینی رحمه الله عبـارت است از: «علم به کمـال جلاء و کمال اسـتجلاء» و کمال جلاء یعنی ظهور حق در مرآه اتَم، و کمال استجلاء یعنی شهود حق خود را در آن مرآه. و در جای دیگر کمال استجلاء را این گونه معنـا کرده است: «شـهود حق، نفس خود را به اسم جامعش در مرآه اتَم ـ که همان انسان کامل باشـد ـ را کمال استجلاء گویند.»(۲)

آنچه گـذشت تعریف عرفان نزد امام بود. امّا ابن سـینا معتقـد است کسـی که دائما فکرش متوجه قـدس حبروت باشد «عارف» نامیده می شود، ولی حضـرت امام معتقد است که: «عارف کسی است که قلب خود را هیولا و پذیرای هر صورتی که محبوب بر او وارد سازد، قرار دهد و هیچ فعلیت و صورتی جز آن را طلب ننماید.»(۳)

۱- ۱ . «تعلیقات علی شرح فصوص الحکم» ص ۶۷ .

۲- ۲ . همان، ص ۷۱.

۳- ۳ . «سر الصلاه» ص ۲۱.

مشایخ عرفانی حضرت امام خمینی رحمه الله

آقامیرزا هاشم اشکوری لاهیجی مازندرانی (متوفای ۱۳۳۲) که حضرت امام از او به «استاد مشایخنا العارف الجلیل المیرزا هاشم» تعبیر می کند،(۱) شاگرد آقا محمّدرضا قمشه ای بوده است. وی در عرفان نظری شاگردان زیادی تربیت نمود؛ همچون میرزا مهدی و میرزا احمد آشتیانی، فاضل تونی، سید ابوالحسن رفیعی قزوینی، سید حسین بادکوبه ای، میرزا محمدعلی شاه آبادی و... رضوان الله علیهم.

عارف کامل میرزا محمّدعلی شاه آبادی (متوفی ۱۲۹۲ ش) تأثیر بسیار زیادی بر شخصیت عرفانی حضرت امام داشته است. امام خمینی رحمه الله فرزند روحانی و عرفانی مرحوم شاه آبادی است و ابعاد مختلف عرفانی، سیاسی، اجتماعی روح او مرهون ارتباط با آیه اللّه شاه آبادی و اثرپذیری از اوست. مرحوم شاه آبادی عرفان را با سیاست عجین کرده و سر درس از رضا خان به «چار وادار» تعبیر می نموده است.

ضمنا به شخصیت آیه اللّه شیخ محمّدرضای اصفهانی صاحب «وقایه الاذهان» نیز باید اشاره نمود، که امام خمینی رحمه الله مدتی زانوی ادب شاگردی در برابر او به زمین زده است.

حضرت امام در مبحث غنای «مکاسب محرمه» خود از او به عظمت یاد می کند. مرحوم اصفهانی در عین تبحّر در فقه و اصول، به مباحث و مشکلات علمی عصر خود کاملاً واقف بود و به همین جهت کتابی به عنوان «نقد فلسفه داروین» نوشت.

یک نکته بسیار مهم در مسائل فلسفی و عرفانی آن است که بعضی از افراد بر اثر افراط و تفریط، دچار بدآموزی شده و با خواندن یک کتاب فلسفی یا عرفانی به انزوا روی آورده و خود را از جامعه و سرنوشت مسلمانان کنار می کشند. اما حضرت امام خمینی رحمه الله در عین آن که در عرفان ید بیضا نشان می داد، در متن جامعه بود و بین عرفان و فلسفه و مسایل سیاسی و حکومتی پیوند برقرار کرده بود. وی در زمان رهبری خود در عین توجه به مباحث دقیق عرفانی و عمل به آن ها توجه کامل به مسائل روز داشت

ص: ۱۵۸

۱- ۱ . «تعلیقات علی شرح فصوص الحکم» ص ۲۲۸.

و به بهترین وجهی سیاست علوی خود را عملی می ساخت.

به هر حال امام خمینی رحمه الله در اولین جلسه ای که به محضر عرفانی مرحوم شاه آبادی می رسد، از کیفیت وحی سوال می کنـد؛ اسـتاد در پاسـخ می فرمایـد: «هاء در إنّا أنزلناه فی لیله القـدر اشاره به حقیقت نازله در بُنیه محمـدی صـلی الله علیه و آله است، که حقیقت شب قدر می باشد»(۱). امام خمینی رحمه الله که از مقامات عرفانی استاد اطلاعات زیادی نداشت؛ سوالی را مطرح کرده بود که مصداق: «حسن السؤال نصف العلم»(۲) بود. امام پاسخ بسـیار عمیق مرحوم شاه آبادی که انگشت بر «هاء» گذارده بود نه بر «قرآن» و تفسیر بسیار زیبای او از شب قدر و ارتباط آن با حقیقت محمّدی صلی الله علیه و آله ، امام را شیفته او نمود، و امام چون گمشده خود را یافت، کمال استفاده را از مجلس ملکوتی او برد.

آنچه ذکر شـد اوّلین جلسه بود، و امـا آخرین جلسه ایـامی بوده که حضـرت امام نزد مرحوم شاه آبادی «مصـباح الانس» را می خوانده است و در صفحه ۴۴ مصباح الانس نوشته است:

إلی هاهنـا قرأت الکتـاب عنـد شـیخنا العارف الکامل الشاه آبادی روحی فـداه، وقـداتفق انتقاله الی طهران فصـرت محروما من فیضه دام ظله.(۳)

در این جلسه بحث از ادراک امتیـاز اسـمائی بوده است که: ادراک امتیاز مخصوص و منحصـر به تجلیات اسـمائی در حضـرت واحـدیت است، اما وقتی اسـمای ذاتی در حضـرت احدیت تجلی نمایند، دیگر امتیازی نبوده و در این نفخه آسـمان ها و زمین صعقه خواهنـد زد. حضـرت امـام معمولاًـ بـا القابیماننـد: «شـیخنا العارف الکامل»(۴) و «شـیخنا واسـتاذنا فی المعـارف الالهیه العارف الکامل»(۵) از این استاد یاد می کند، و با جمله «روحی فداه» بر او درود می فرستد.

۱- ۱ . «مصباح الهدایه» ص ۲۷.

۲- ۲ . نهج البلاغه.

۳- ۳ . «تعلیقات علی شرح فصول الحکم و مصباح الانس» ص ۲۵۱.

۴- ۴ . همان، ص ۹۸.

۵- ۵ . «مصباح الهدایه» ص ۲۷.

با آن که حضرت امام شیفته مرحوم شاه آبادی بوده است، اما این علاقه مصداق «حبّك للشی ء یعمی و یصمّ» نبوده و در همه حال حضرت امام استقلال فکری خود را حفظ کرده است و مکررا در آثار خود نظرات مرحوم شاه آبادی را مورد نقد و بررسی قرار داده است که به یک نمونه اشاره می شود: علامه قیصری معتقد است که تنزیه خدای متعال از نقایص مکانی عین تحدید است. مرحوم شاه آبادی در برابر او فرموده است: انصاف آن است که تنزیه از نقایص امکانی تحدید نیست، زیرا نقایص عدمی هستند، و تنزیه از آن ها برگشت به کمال وجود و اطلاق آن دارد نه به تحدید وجود، بنابراین کلام قیصری که تنزیه را عین تحدید دانسته، صحیح نیست. حضرت امام خمینی رحمه الله این سخن استاد را صحیح ندانسته و می فرماید:

کلام استاد در صورتی صحیح است که آن نقایص امکانی عدم مطلق باشند، و عدم مطلق حتی وجود بالعرض نیز ندارد، و سلب چنین عدمی برگشت به وجود می نماید. اما اگر نقایص را حدود موجود دانسته و آن ها را موجود بالعرض بدانیم، در این صورت تنزیه از این گونه نقایص عین تحدید خواهد بود.(۱)

حضرت امام در این کلام به تفاوت بین «عدم مطلق» و «عدم مضاف» توجه نموده است. عدم مطلق نقیض وجود است و سلب چنین عدمی مساوی با وجود است و چنین سلب عدم مطلق و تنزیه خداوند از آن صحیح می باشد. اما با توجه به آن که عدم مضاف بر اثر اضافه به ملکات مشمول برکت وجود است و این عدم مضاف نقیض وجود نبوده، بلکه از اقسام آن است، در این صورت سلب چنین عدمی در واقع به معنای سلب قسمتی از وجود خواهد بود و این عین تحدید خواهد بود و با وجود مطلق و بسیط الحقیقه هیچ سازشی نخواهد داشت. در آثار حضرت امام از این قبیل اشکالات به کلام استاد خود فراوان یافت می شود.(۲) و گاهی نیز می فرماید: «این اشکال را به مرحوم شاه آبادی عرض کردم و حضرتش چنین پاسخ داد».(۳)

۱- ۱ . «تعلیقات علی شرح فصول الحکم» ص ۸۶ .

۲- ۲ . ر.ک. «تعلیقات علی شرح فصوص الحکم» ص ۹۱، ۱۰۲، ۱۰۶، ۱۲۰، ۱۸۳، ۱۸۵.

۳- ۳ . همان، ص ۱۲۳، ۱۲۴.

آثار عرفانی امام خمینی رحمه الله

امام خمینی رحمه الله حدود پانزده سال به تدریس فلسفه اشتغال داشته است، اما هیچ کتاب یا رساله مستقلی در این موضوع ننگاشته است. و در عرفان نظری کم تر تدریس داشته، و بلکه هیچ درس رسمی به عنوان عرفان از ایشان سراغ نداریم، ولی کتاب های متعدد و فراوانی در این موضوع به رشته تحریر درآورده است. بنابراین فلسفه و عرفان امام خمینی رحمه الله از جهت تدریس و تألیف متعاکس می باشند. اما در فقه و اصول مجمع البحرین بوده هم تدریس و هم تألیف دارد. در این جا توضیح کوتاهی پیرامون هر یک از آثار عرفانی امام خمینی رحمه الله بیان می کنیم:

ا. شرح دعای سحر. این کتاب در سال ۱۳۴۷ ق. تدوین شده است. امام خمینی رحمه الله هنگامی که ۲۷ ساله بود اولین اثر عرفانی خود را که حکایت از نبوغ و ذوق سرشار عرفانی او بود، در قالب شرح دعای مباهله(۱) که دارای اسم اعظم و تجلّی أتم است، بیان کرد.

اهمیت این دعا در آن است که صحبت از حور و غلمان و خوردن و آشامیدن و شکمبارگی نداشته، و تنها صحبت از اسمای حسنای الهی است. امام خمینی رحمه الله در شرح خود بر این دعا به بحث از وقوع تفاضل بین اسمای الهی پرداخته است؛ چیزی که در سراسر این دعا مشهور است. ثانیا نفی و استهلال همه اسماء در احدیت جمع دومین شاخصه این کتاب است، که هر فقره ای از فقرات دعا به آن اشاره دارد. ثالثا داعی و سالک باید به هر دو، نظر داشته از طرفی تفاضل را در مقام واحدیت ببیند و از طرفی همه آن ها را مستهلک در مقام احدیت مشاهده کند.

ضمنا چون این کتاب اولین اثر عرفانی امام است، رنگ فلسفی و صبغه برهانی آن بر مطالب ذوقی و عرفانی غلبه دارد. کاملاً به عکس کتاب «آداب الصلاه» که از آخرین آثار مکتوب عرفانی اوست و کمتر رنگ و بوی فلسفه در آن مشاهده شده و عرفان خالص و محض ذوق و کشف و شهود است.

۱- ۱ . «شرح دعای سحر» ص ۳.

ب. مصباح الهدایه. این کتاب در موضوع خود منحصر به فرد است. گرچه کتاب های عرفانی فراوانی درباره انسان کامل و ولایت او نوشته شده است، اما به جرأت می توان گفت هیچ کدام نتوانسته اند حقیقت خلافت و ولایت را که از مشکل ترین و مهم ترین مسائل عرفانی است، به خوبی تحلیل و تفسیر کنند. حضرت امام خمینی رحمه الله در این کتاب حقیقت خلافت و ولایت را با ذوق عرفانی چنان بیان کرده است که با آیات و روایات و برهان های فلسفی کاملاً هماهنگ باشد.

نام دقیق این کتاب آن گونه که در مقدمه کتاب آمده عبارت است از: «مصباح الهدایه إلی الخلافه والولایه»(۱) که گاهی از آن به «مصباح الهدایه» تعبیر می شود.(۲) حضرت امام در برخی از آثار خود، نام این کتاب را «مشکوه الهدایه إلی حقیقه الخلافه والولایه»(۳) و گاهی «مصباح الهدایه إلی حقیقه الرساله والولایه»(۴) عنوان کرده است. به هر حال نام دقیق کتاب همان نامی است که ابتدا ذکر شد. و مراد از «خلافه» در نام کتاب همان رسالت یعنی مقام خلافت انسان از حق متعال است.

این کتاب که مشکل ترین کتاب امام خمینی رحمه الله است در سال ۱۳۴۹ ق. تدوین شده است. و با آن که از اولین آثار اوست و طبیعت عرفان با پویایی و تحول سروکار دارد، اما در عین حال امام خمینی رحمه الله در سایر آثار خود به این کتاب ارجاع داده و مطالب آن را نهایت افکار عرفانی خود می داند.(۵)

مصباح الهدایه دارای دو مشکوه است، مشکوه اوّل آن ۵۶ مصباح دارد، و مشکوه دوّم آن سه مصباح دارد که هر کدام دارای چند فصل می باشند. کتاب با یک خاتمه پایان می یابد.

عناوین این کتاب اشاره ای گویا به گرایش های حضرت امام به فلسفه اشراق و

۱- ۱ . «مصباح الهدایه» چاپ کوثر، ص ۱۲.

۲- ۲ . «تعلیقات علی شرح فصوص الحکم» ص ۱۸۲.

۳- ۳ . همان، ص ۲۳۳.

۴- ۴ . همان، ص ۲۷۵.

۵- ۵ . همان، ص ۱۸۰.

تأثیرپذیری او از سهروردی و مرحوم میرداماد دارد.

حضرت امام خمینی رحمه الله در کتاب «مصباح الهدایه» به مسأله علوّ ذاتی ذات مقدس نسبت به تمام اسماء پرداخته، و معتقد است که احدیت جمعی که در ذات مقدس است، سبب تقدم مسمّای آن بر تمام اسماء شده است. آن گاه نتیجه می گیرد که ظل آن مقام احدیت جمع که همان عین ثابت انسان کامل و حقیقت محمّدیه صلی الله علیه و آله است. تقدّم و علوّ ذاتی داشته و بر همه اعیان حاکم است. حقیقت عمائیه نیز به تفصیل مورد بحث قرار گرفته است. یعنی فیض اقدس و تجلّی غیبی احدی اوّل که باطن اللّه است از حیث وجهه غیبی آن. و ظاهرش حضرت اسم اللّه است، از جهت احدیت جمع اسمای الهی. به عبارت دیگر عماء یعنی وجهه غیبی مقدس اسم اللّه که منزه از هر گونه کثرت و تفصیلی باشد.

ج. تعلیقات علی شرح فصول الحکم و مصباح الانس. جایگاه رفیع محیی الدین در عرفان با کسی قابل مقایسه نیست، و گرچه ام الکتاب او «الفتوحات المکیّه» است، ولی زبده و عصاره افکار خود را در «فصوص الحکم» قرار داده است. به همین جهت این کتاب مورد توجه موافقان و مخالفان عرفان قرار گرفته است. کتاب فصوص ــ طبق مکاشفه شیخ ــ عطیه رسول خدا صلی الله علیه و آله است که از عطایای الهی برای هدایت و ارشاد طالبان است.(۱) بر این کتاب شرح های فراوانی نوشته شده است، اما شرح فصوص الحکم قیصری به عنوان متن درسی حوزه های عرفانی قبول عام یافته است، و امام خمینی رحمه الله آن گاه که این کتاب را نزد مرحوم شاه آبادی می خوانده، حواشی و تعلیقاتی بر آن نگاشته است.

کتاب «مصباح الانس» از محمدبن حمزه معروف به ابن فناری است که شرح رساله «مفتاح غیب الجمع والوجود» صدرالدین قونوی است. این کتاب نیز از متون درسی عرفانی است و امام خمینی رحمه الله بر آن نیز تعلیقاتی دارد.

حضرت امام در حواشی خود بیشتر به کلمات قیصری ــ نه محی الدین ــ توجه

۱- ۱ . همان، ص ۵۲.

دارد، و نوعا توضیحات علامه قیصری را ناتمام می دانـد، و معتقـد است که او به عمق معانی عرفانی آیات و روایات نرسـیده است.(۱) بلکه معتقد است که قیصری به عمق کلام شیخ اکبر نیز نرسیده است.(۲) گاهی نیز می فرماید: کلام فاضل شارح ــ یعنی قیصری ــ در کمال سقوط است(۳) گاهی می فرماید: معنایی که ما برای کلام شـیخ ذکر کردیم بهتر از معنایی است که قیصری ذکر کرده است.(۴) گاهی حضـرت امام با توجه به سایر آثار و کتاب های محی الـدین به شـرح عبارت های فصوص می پردازد و در نتیجه اشـتباه قیصـری را در فهم کلام شیخ، مشخص می کند(۵) و گاهی کلام قیصـری را مطابق ذوق عرفانی نمی داند.(۶)

این جا دو نمونه از اعتراضات امام خمینی رحمه الله بر علامه قیصری را ذکر می کنیم:

۱ ــ علامه قیصری معتقد است که رحمن، ربّ عقل اوّل است و رحیم ربّ نفس کلیه است. امام خمینی رحمه الله می فرماید:

رحمـان مقـام جمـع بسـط وجـود و ظهـور وجود است، و رحیم مقـام احـدیت جمع قبض وجود و ارجـاع آن به غیب است. هر اظهاری از تجلی رحمانیت است، و هر چه داخل غیب و بطون می شود، از رحمت رحیمیه است.(۷)

ب. علامه قیصـری در مقام بیان میزان و ضابطه برای فرق و تمیزگـذاردن بین اسـمای ذات و اسـمای صـفات می فرماید: گرچه همه اسـما اسـمای ذات می باشند، اما اگر ذات در آن ها ظهور کند آن ها را اسمای ذات گویند و اگر صفات در آن ها ظهور کند آن ها را اسمای صفات گویند. ولی حضرت امام خمینی رحمه الله معتقد است که:

۱- ۱ . همان، ص ۷، ۱۷، ۱۸، ۲۴.

۲- ۲ . همان، ص ۱۶، ۲۷، ۲۹، ۴۲، ۴۳، ۴۶ و... .

۳- ۳ . همان، ص ۶۶، ۸۰ .

۴- ۴ . همان، ص ۴۹.

۵- ۵ . همان، ص ۵۷. در این جا امام از کتاب انشاءالـدوائر محی الدین شاهد آورده بر آن که معنای عرفانی جوهر و عرض با معنای فلسفی آن ها و نیز با آنچه که قیصری ذکر کرده است متفاوت است.

۶- ۶ . همان، ص ۳۲.

۷- ۷ . همان، ص ۱۶.

این کلام قیصری دارای دقت عرفانی نبوده، و کسی که سالک به قدم عرفان باشد، باید بهتر از این سخن بگوید و باید مقامات و درجات مختلف اهل سلوک را در نظر گرفت تا ملاک و میزان فرق روشن شود.(۱)

امام خمینی رحمه الله در تعلیقات خود بر کلمات قیصری غالبا وجهه اعتراض و نقد دارد، ولی نسبت به کلام محی الدین غالبا امام وجهه توضیحی و شارح بودن را دارد،(۲) گرچه در موارد اندکی به کلام محی الدین نیز اعتراض دارد.(۳) مثلاً: محی الدین معتقد به عدم خلود در عذاب است، ولی امام خمینی رحمه الله خلود در آتش را از ضروریات دین می داند.(۴) همچنین محی الدین عبد بودن را برای رسول خدا صلی الله علیه و آله اسائه ادب می داند. اما امام خمینی رحمه الله خود این کلام محی الدین را نوعی اسائه ادب دانسته و می گوید: عبد بودن برای آن حضرت از افتخارات است.(۵)

تعلیقات امام خمینی رحمه الله بر «مصباح الانس» بسیار اندک و غالبا توضیحی بوده و از نقد و اعتراض بر کلمات قونوی یا ابن فناری به دور است. حضرت امام این کتاب را بین سال های (۱۳۵۰ ــ ۱۳۵۵ ق.) تدوین کرده است.

د. سرالصلوه، معراج السالکین و صلوه العارفین. این کتاب به بیان و تفسیر معراج حقیقی اهل نیاز ــ یعنی نماز ــ پرداخته و مقامات روحی اولیاء را در این سلوک روحانی و معراج ایمانیِ عرفانی به رشته تحریر درآورده است. این کتاب برای خواص نوشته شده، و اسرار و اشاره های عرفانی هر کدام از اذکار و حرکات نماز را توضیح داده است. این کتاب در سال ۱۳۵۸ ق. به پایان رسیده است.

ه . اربعین، چهل حدیث. از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل شده است که: «مَن حفظ علی امتی اربعین حدیثا ینتفعون بها بعثه اللّه یوم القیامه فقیها عالما»(۶). یعنی هر کس چهل حدیث

۱- ۱ . همان، ص ۲۱.

۲- ۲ . همان، ص ۲۰.

۳- ۳ . همان، ص ۱۹۵.

۴- ۴ . همان، ص ۷۶.

۵- ۵ . همان، ص ۵۵.

۶- ۶ . «عیون اخبارالرضا علیه السلام » ج ۲.

بر امت من حفظ کند که از آن بهره ببرند، خداوند در روز قیامت او را فقیهی عالم مبعوث نماید. آیا مراد از حفظ، حفظ از ظهرالقلب یا از بر کردن در مقابل نسیان است یا حفظ از تلف شدن، یا عمل کردن به آن و یا نشر و ترویج و شرح و تفسیر آن؟ و آیا مقصود از جمله پایانی حدیث، خبر از عالم بودن چنین شخصی است یا دعا و انشاء برای عالم شدن اوست یا خبری است از تفضّل خداوند در قیامت نسبت به او؟

پاسخ این سوالات هر چه باشد، بسیاری از علما برای عمل به این حدیث به نوشتن چهل حدیث اقدام کرده اند و حضرت امام خمینی رحمه الله نیز به همین منظور چهل حدیث اخلاقی عرفانی را انتخاب کرده و با سند متصل خود تا امام معصوم علیه السلام عین حدیث را نقل و پس از ترجمه دقیق و شرح مفردات و لغات مشکل آن به شرح و تفسیر حدیث می پردازد. در ابتدای این کتاب وجهه اخلاقی آن غالب است و سپس از سیر و سلوک سر درآورده و سرانجام قسمت های پایانی کتاب به عرفان و نکته های ذوقی می پردازد.

کتاب اربعین یا چهل حدیث در سال (۱۳۵۸ ق.) نوشته شده است.

و. آداب الصلاه. این کتاب یکی دیگر از آثار عرفانی حضرت امام خمینی رحمه الله است. این کتاب نیز همانند «سرالصلوه» و «چهل حدیث» به زبان فارسی است، و چون این کتاب از آخرین کتاب های عرفانی امام است از جهت غنا و محتوای بلند عرفانی بسیار دقیق تر و عالی تر از کتاب های دیگر ایشان است. گرچه مخاطب این کتاب خواص نبوده و بلکه برای عموم مردم نوشته شده است، اما هرگز سطح مطالب را پایین نیاورده، بلکه به سادگی بیان افزوده است. به هر حال در تمام این کتاب ضمن شرح و تفسیر عرفانی اعمال و اذکار نماز مسائل عرفان نظری و عملی و مسائل تربیتی و اخلاقی را مورد توجه قرار داده و ذکر نموده است. این کتاب در سال (۱۳۶۱ ق.) تدوین شده است.

ز. تفسیر سوره حمد. حضرت امام خمینی رحمه الله در سال (۱۳۱۸ ش) در کتاب «سرالصلوه» خود به تفسیر سوره حمد پرداخت. و در سال (۱۳۲۱ ش.) نیز دو مرتبه

در کتاب «آداب الصلوه» سوره حمد و اخلاص را تفسیر نمود و پس از پیروزی انقلاب اسلامی در سال (۱۳۵۸ ش.) نیز طیّ پنج جلسه در سیمای جمهوری اسلامی ایران تفسیر سوره حمد بیان نمود، اما متأسفانه این جلسات با بیماری و انتقال ایشان به بیمارستان همزمان شد و به تعطیلی و محرومیت مشتاقان از آن تفسیر عرفانی انجامید.

در تفسیر قرآن کریم روش های بسیار مختلفی وجود دارد. برخی به جنبه ادبی پرداخته و قرآن را از ناحیه صرف و نحو مورد مطالعه قرار داده اند، و بعضی به صورت فقهی، یا تاریخی، یا روائی آن را تفسیر می کنند. ولی آنچه فراموش شده است، همان هدف اصلی قرآن یعنی جنبه هدایت بودن آن است. حضرت امام در هر سه مرحله از تفسیر خود به نکات دقیق عرفانی و هدایت توجه کامل داشته، و در تفسیری که از تلویزیون پخش گردید، علاوه بر نکات عرفانی به مسائل اخلاقی و تربیتی نیز توجه کامل داشت.

ضمنا حضرت امام در کتاب «آداب الصلوه» خود علاوه بر سوره حمد و توحید، سوره قدر را نیز تفسیر کرده است.

ویژگی کلی آثار عرفانی حضرت امام عبارت است از:

۱ _ موجز بودن، و پرهیز از هر گونه توضیح واضحات یا اطاله کلام.

۲ _ پرهیز از نقل قول و آرای دیگران.

۳ _ دوری کردن از اشکال و اعتراض به دیگران، جز در موارد ضرورت.

۴ _ ابتکارات زیاد، نه جمع آوری کلمات.

۵ _ توجه زیاد به آیات شریفه و روایات و ادعیه.

۶ _ حکایت داشتن از نظام انسجام یافته فکر عرفانی مؤلف واستقامت رأی و نفس او

۷ _ عرضه کردن فکری منسجم و منظم به خواننده.

۸ _ کشف از نهایت خضوع مؤلف در برابر شرع انور و عبد محض بودن او.

۹ _ در فراوانی نوآوری های عرفانی قابل مقایسه با محی الدین ابن عربی است و در

فلسفه هم طراز سهروردی.

در پایان، این پیشنهاد به محضر بزرگان حوزه علمیه قم و مسئولان محترم آن عرضه می شود که سزاوار است کتاب «مصباح الهدایه» و «سرالصلوه» و «چهل حدیث» در مقطع های مختلف دروس حوزوی به عنوان کتاب درسی معرفی شده و علاوه بر احیای نام و یاد آن بزرگ مرد تاریخ تشیّع، به این وسیله درس های اخلاقی و عرفانی را در حوزه گسترش داده و عطش معنوی جامعه اسلامی را به این وسیله پاسخ گو باشیم.

ص: ۱۶۸

آراء فلسفی امام خمینی رحمه الله

اشاره

حضرت امام خمینی رحمه الله فیلسوفی کامل و منقطع می باشد. تبحّر و خبرویت او در حکمت متعالیه زبانزد خاص و عام بوده است در «آئینه دانشوران» آمده است: «از متخصصین علوم فلسفه و عرفان و علاقمندان به مطالعه کتب صدرالمتألهین در حوزه علمیه قم در روزگار تألیف این کتاب [آئینه دانشوران] دانشمند عالی مقام آقای حاج آقا روح اللّه خمینی بودند به طوری که چکامه های دل نواز عارفانه آن جناب نیز ورد زبان ما دانشجویان بود. از آن جمله غزل شیرینی بود که هنوز مطلعش را فراموش نکرده ام:

من در هوای دوست گذشتم ز جان خویش دل از وطن بریدم و از خانمان خویش(1)

وقتی که امام در ۲۷ سالگی دست به تألیف «شرح دعای سحر» زدند کاملاً به فلسفه آشنا بوده و کتاب های فلسفی را به دقت خوانده بودند و حتی نظرات و مبانی جدید خاص خود در آن اتخاذ نموده بودند.

امام خمینی ـ رضوان اللّه علیه ـ فلسفه را نزد مرحوم آیه اللّه رفیعی قزوینی و مرحوم حاج میرزا علی اکبر حکیم فرا گرفته است. حضرت استاد حسن زاده آملی می فرمود: «وقتی من به خدمت آیه اللّه رفیعی رسیدم ایشان از ذکاوت و استعداد و قریحه سرشار امام خمینی رحمه الله تمجید کرده و می فرمود این سید بسیار زیرک است و در آینده دست به کاری بزرگ می زند».

ص: ۱۶۹

۱- ۱ . «آئینه دانشوران» اثر سید علیرضا ریحان الله یزدی، چاپ دوم، ۱۳۷۸ ق.، ص ۳۰۴ ـ ۳۰۵.

حضرت امام علاوه بر تحصیل فلسفه سالیان متمادی به تدریس آن در حوزه علمیه قم اشتغال داشته است. استاد آشتیانی گوید: «امام ۱۵ سال کتاب شرح منظومه و اسفار را تدریس نموده است».(۱)

معروف است که هر کس فلسفه را بدون استاد بخواند به عمق آن پی نخواهد برد و چه بسا به اشتباهات فکری و اعتقادی نیز مبتلاـ شود. حضرت امام خمینی رحمه الله نیز چند بار به طلاب سفارش نموده است که: فلسفه را باید از اهل آن فرا بگیرید مثلاً در «مصباح الهدایه» پس از نقل کلامی از «اثولوجیا» فرموده: «هر کس می خواهد به آن کتاب رجوع نماید باید آن را از اهلش فراگیرد، زیرا برای هر علمی استادی خاص به خود آن علم وجود دارد و: «ایاک والرجوع الیه والی مثله بانانیتک و نفسیتك فانه لایفیدك شیئا بل لایزید الا حیره و ضلاله»(۲) یعنی هرگز خودت به تنهایی سراغ این کتاب و امثال آن مرو که در این صورت نه فقط چیزی به دست نمی آوری بلکه موجب حیرت و ضلالت تو نیز می شوند. و سپس کلام ابن سینا را نقل می کند که گوید: من طبیعیات و ریاضیات و طب را نزد خود فراگرفتم و زحمت زیادی برایم نداشت اما الهیات «فلسفه» را نزد خود نتوانستم فرابگیرم مگر پس از آن که مدت ها توسل به خدای متعال داشتم حتی گاهی در یک مسأله آن ۴۰ بار به کتاب مراجعه می کردم اما هیچ چیزی از آن متوجه نمی شدم. سپس امام خمینی رحمه الله گوید: وقتی ابن سینا که نابغه بزرگ و اعجوبه روزگار که کسی در قوّت و مدت ذهن به او نمی رسد چنین است وضعیت دیگران روشن است، با آن که اشتباهات ابن سینا در این علم کم نیست، و این نصیحت من است بر برادران مؤمن خود که خود را به هلاکت نیندازند.

روشن است که حضرت امام خمینی رحمه الله خود بهتر از هر کس به این نصیحت عمل نموده است در این جا بد نیست به این نکته اشاره شود که مسأله «وحدت شخصی وجود» را هر کس در فلسفه و عرفان نزد استادی عالِم و آگاه خوانده باشد آن را

۱- ۱ . «مقدمه آقای آشتیانی بر مصباح الهدایه» ص ۱۰.

۲- ۲ . «مصباح الهدایه» ص ۶۸، مطلع هفتم از مصباح دوم.

پـذیرفته و بلکه آن را عین توحید دانسـته است، و هر کس خود به مطالعه کتاب های فلسـفی و عرفانی پرداخته و این نصـیحت امـام را به گوش جان نشـنیده است او اعتقاد به «وحـدت وجود» را نه تنها نپـذیرفته بلکه آن را نوعی کفر و یا لااقل ضـلالت و گمراهی دانسته است.

ضمنـا حضـرت امـام احترام فوق العـاده ای بر همه اساتیـد خود قائـل بوده است، گرچه مقـام و موقعیت مرحوم شـاه آبـادی در کلمات امام دارای ویژگی خاصـی است. اساتید فلسـفه امام گاهی با عنوان «احدالمشایخ من ارباب المعرفه»(۱) و نیز «احد اهل النظر»(۲) یاد شده اند. در این جا توجه به این نکته نیز مهم است که حضرت امام در بحث های فلسفی خود به مرحوم میرداماد و ملاصـدرا بسـیار علاـقه نشـان می دهـد و این دو را بیش از سـایر فیلسوفان می سـتاید و کتاب های آنان را محور تـدریس و مطـالعه خود قرار داده است. مثلاًـ در شـرح دعای سـحر میرداماد را این گونه سـتوده است: «قال السـید المحقق الـداماد والسـند الممجـد الاسـتاذ ذوالریـاستین العلمیه والعملیه اسـتاد الکـل فی الکل رضـی اللّه تعالی عنه وجزاه الله عن اولیاء الحکمه والمعرفه افضل الجزاء فی القبسات... » و پس از نقل کلام او می فرمایـد: «انتهی کلامه بالفاظه نوّراللّه مضـجعه واسـکنه الله جنته وقـد بلغ کمـال النصـاب فی التحقیق واتی بغـایه الصواب والتوفیق، کیف وهو امـام الفلسـفه وابن بجـدتها وشـیخ اصـحاب المعرفه وسـید سادتها».(۳)

یعنی: سـید محقق داماد و سند ممجد استاد مسندنشین و سعادتمند علوم عقلی و نقلی استاد همگانی همگان که خدای تعالی از او راضـی بـاد و به پاس خـدمتی که به اولیاء حکمت و معرفت کرده بهترین پاداش را به او عنایت فرمایـد در کتاب قبسات می فرمایـد...، و پس از نقل کلام او گوید: پایان یافت کلام آن بزرگوار که خداوند خوابگاه ابدی او را پر از نور نماید و او را در بهشتش جای دهد که در مقام تحقیق به کمال نصاب و نهایت ثواب و توفیق نائل آمده و چگونه چنین نباشد و حال

۱- ۱ . «شرح دعای سحر» ص ۴۴.
۲- ۲ . «شرح دعای سحر» ص ۴۴ و ۲۷۷.
۳- ۳ . «شرح دعای سحر» ص ۲۰۰.

آن که او پیشوای دانش فلسفه و فرزند حقیقت فلسفه است و شیخ اصحاب معرفت و سرور بزرگانش می باشد. از این عبارت معلوم می شود که امام خمینی رحمه الله احترام خاصی برای میرداماد قائل بوده است. همچنان که خوابی که امام دیده است مؤید این مدعا است.(۱)

حضرت امام خمینی رحمه الله از صدرالمتألهین ملاصدرا نیز با عنوان «صدرالحکماء المتألهین و شیخ العرفاء الکاملین»(۲) و نیز عنوان «شیخ العرفاء السالکین»(۳) و یا «شیخ العرفاء الشامخین»(۴) یاد می کند. و یک بار نیز در مقام تمجید از عظمت ملاصدرا فرموده است: «ملاصدرا و ما ادریک ما ملاصدرا».(۵)

به هر حال بدون احترام به بزرگان علم نمی توان از علم و دانش آنان استفاده نمود.

بزرگش نخوانند اهل خرد که نام بزرگان به زشتی برد

و امام خمینی رحمه الله تابع این سیره حسنه بوده است.

حضرت امام خمینی رحمه الله کتاب یا رساله ای که اختصاص به فلسفه داشته باشد تدوین ننموده است و فقط یک تعلیقه از ایشان بر مبحث اراده اسفار نقل شده است(۶) که ما آن را عینا در آینده نقل خواهیم کرد.

به هر حال حضرت امام چون استاد مسلم فلسفه در حوزه علمیه قم بوده و سال ها در محضر اساطین فن فلسفه تلمذ نموده است خود دارای نظرات و آراء بسیار ارزشمندی است که ما به قدر استطاعت خود _ و آن گونه که آن حضرت بوده است _ از مجموعه تألیفات ایشان آراء فلسفی او را جمع آوری نموده و در این جا نقل می کنیم:

۱- ۱ . به مقدمه آقای نهری بر «شرح دعای سحر» ص یا رجوع شود.

۲- ۲ . «شرح دعای سحر» ص ۹۳.

۳- ۳ . همان مدرک، ص ۱۳۰.

۴- ۴ . همان مدرک، ص ۲۱۳.

۵- ۵ . مقدمه «شرح دعای سحر» ص یا.

۶- ۶ . آیه الله استادی در کتاب «چهل مقاله»، ص ۳۰۲، و نیز در کتاب «سی مقاله» ص ۲۴۲ از این تعلیقه یاد کرده است گرچه ایشان از این یک تعلیقه به «دو تعلیقه» یاد کرده اند. و در مجله «کیهان اندیشه» شماره ۱۱ عینا و شماره ۱۸ اشارتا نقل شده است.

راه شناخت حقایق اشیاء

آیا تحصیل علم و دانش تنها راه موثق برای رسیدن به حقیقت است؟ یا آن که تقوی و طهارت دل راه اصلی رسیدن به حقایق می باشد؟ و آیا راه سومی وجود دارد یا خیر؟

مرحوم حاج ملاهادی سبزواری در حاشیه خود بر «شرح منظومه» فرموده است:

«المتصدّون لمعرفه الحقایق أربع فرق، لأنهم إما أن یصلوا إلیها بمجرد الفکر أو بمجرد تصفیه النفس بالتخلیه والتحلیه أو بالجمع بینهما. فالجامعون هم الاشراقیون والمصفّون هم الصوفیه والمقتصرون علی الفکر اما یواظبون موافقه أوضاع ملّه الأدیان وهم المتکلمون، أو یبحثون علی الاطلاق وهم المشاءون».(۱)

یعنی: آنان که متصدی شناخت حقایق هستند به چهار فرقه تقسیم می شوند، زیرا یا می خواهند فقط با فکر به آن برسند یا فقط تصفیه نفس و تخلیه و تحلیه را ملاک خود قرار داده اند و یا آن که جمع بین هر دو می کنند. آنان که جمع بین فکر و تصفیه نفس می کنند «اشراقیون» هستند. و «عارفان» فقط تصفیه نفس را ملاک قرار داده اند. «متکلمان» فکر را تنها راه رسیدن به معارف می دانند اما مقیّدند که از ظاهر دین تخطّی ننمایند. «فلاسفه مشاء» کسانی هستند که فکر را تنها راه رسیدن به معارف می دانند چه آن که مطابق با دین باشد یا خیر».

حضرت امام چون تابع «حکمت متعالیه» و صدرالمتألهین می باشد معتقد است که برای شناخت اشیاء باید بین فلسفه مشاء و اشراق و عرفان جمع نمود، یعنی نه فقط فکر به تنهایی ره به جایی می برد و نه فکر با تصفیه نفس کمال مطلوب است بلکه باید فکر و تصفیه نفس را با عرفان و ظواهر شرع آمیخته نمود تا به شناخت حقیقت دست یافت. و از این جهت بین کلمات فلاسفه و عرفا اختلافی نیست.(۲)

و در «مصباح الهدایه» فرموده است: «انّ طور العرفاء وان کان طورا وراء العقل الاّ انّه لایخالف العقل الصریح والبرهان الفصیح، حاشا المشاهدات الذوقیه ان تخالف البرهان،

۱- ۱ . «شرح منظومه» ص ۷۳، چاپ ناصری.

۲- ۲ . رجوع شود به «تعلیقات علی شرح فصوص الحکم» ص ۱۸۴، ۱۸۵ و ۲۳۳.

والبراهین العقلیه أن تقام علی خلاف شهود اصحاب العرفان»(۱). یعنی: گرچه عرفان چیزی فراتر از عقل است الا آن که هرگز عرفان با عقل صریح و برهان روشن مخالفتی ندارد، نه مشاهدات عرفانی مخالف با برهان های عقلی هستند و نه برهان های عقلی برخلاف شهود اصحاب عرفان می باشند.(۲)

بنابراین بهترین راه شناخت معارف جمع کردن بین فلسفه و عرفان یا برهان و مکاشفه است. و خود حضرت امام خمینی رحمه الله این روش را داشت و بلکه از نامه ابوسعید ابوالخیر به محضر شیخ الرئیس و پاسخ او نیز معلوم می شود که آنان نیز معتقد بوده اند که نه تنها فلسفه و عرفان اختلافی ندارند بلکه ضرورتا باید بین آن دو جمع نمود.(۳)

بله برخی از معارف بسیار بلند و عمیق با فلسفه قابل دسترسی نبوده و باید فقط از عرفان کمک گرفت، اما این به معنای مخالفت فلسفه با عرفان نیست زیرا هر مسأله ای را که فلسفه به آن پی ببرد در آن مسأله بین مکاشفه و برهان صحیح هماهنگی خواهد بود ولی ممکن است عقل و فلسفه اصلاً به یک مسأله ای پی نبرند و آن مسأله فقط جولان گاه عرفان باشد همان گونه که ابن سینا فرموده است: «الاول تعالی لاندّ له ولا ضد

۱- ۱ . «مصباح الهدایه» مطلع چهارم از مصباح دوم، ص ۶۵ .

۲- ۲ . مسأله جمع بین فلسفه و عرفان و عدم تضاد و اختلاف بین این دو به صورت گسترده در کلمات صدرالمتألهین مورد تأکید قرار گرفته است _ البته به شرط آن که برهان های فلسفی صحیح بوده و طبق موازین منطق باشند و مشاهدات عرفانی نیز از خیالات و اوهام به دور بوده و کشف تام و صحیح باشد _ که به عنوان نمونه به چند مورد آن اشاره می کنیم: در مقدمه اسفار (ج ۱، ص ۸) می فرماید: «آن حقایق و اسرار الهی که با برهان به دست آورده بودم بالعیان مشاهده نمودم»، و در مسأله اتحاد عاقل به معقول نیز کلامی شبیه به آن دارد (ر.ک. اسفار، ج ۳، ص ۳۱۲، ۳۳۶). و در بحث معاد جسمانی فرموده: «روش ما همان راه و روش راسخان در علم و ایمان _ جمع بین کشف و برهان _ است که حکمت را از مشکوه نبوت می گیرند»، «اسفار» ج ۹، ص ۲۱۱. و وجه امتیاز حکمت متعالیه را بر سایر مکتب های فلسفی به همین می داند. (ر.ک. اسفار، ج ۹، ص ۱۷۱). مرحوم آیه الله رفیعی قزوینی فرموده است: «بزرگ ترین فضیلت علمی مرحوم صدرالمتألهین تطبیق قواعد حکمت الهی با قواعد عرفان و طریقه عرفا است، و حال آن که قبل از او مباینت بین مشرب حکمت و ذوق عرفان مشهود بوده است» ر.ک. «سه مقاله و دو نامه» ص ۲، و نیز کتاب «رجعت و معراج به ضمیمه هفت مقاله دیگر» ص ۶۵ .

۳- ۳ . «کشکول شیخ بهائی» ص ۶۲۸، چاپ ناصری.

له ولا جنس له ولا فصل له فلاحدّ له ولا اشاره الیه الا بصریح العرفان العقلی»(۱)، که اشاره به ذات مقدس خدا فقط از طریق عرفان عقلی میسر است. مثلاً چیزی که بسیط بوده و جنس و فصل نداشته باشد هیچ گاه علم حصولی به آن تعلق نمی گیرد و لذا شناخت آن از غیر طریق مکاشفه امکان نخواهد داشت. همان طور که ملاصدرا نیز فرموده است: «حقیقه الوجود یمکن العلم بها بنحوالشهود الحضوری».(۲) یعنی: حقیقت وجود که ماهیت و جنس و فصل ندارد فقط از راه شهود حضوری قابل شناخت است.

در این جا باید به تفاوت علم حصولی و علم حضوری و محدوده و قلمرو هر کدام توجه نمود، بعضی از امور قابل تعلق علم حصولی نبوده و فقط باید با علم حضوری ادراک شوند. حضرت امام می فرماید: «لیس فهم هذه الحقایق بالبراهین المشائیه والقیاسات الفلسفیه والمجادلات الکلامیه،

پای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی تمکین بود

ونعم ما قال العارف الشیرازی قدس سره:

مدعی خواست که آید به تماشاگه راز دست غیب آمد و بر سینه نامحرم زد

عقل می خوایست کز آن شعله چراغ افروزد برق غیرت بدرخشید و جهان بر هم زد

وهذا العلم مختص باصحاب القلوب من المشایخ المستفیدین من مشکوه النبوه ومصباح الولایه بالریاضات والمجاهدات»(۳) و پس از توضیح مطلب فوق می فرماید: اگر ما بتوانیم خود را از این دنیا کنار کشیده و به آن آلوده نشویم در این صورت علم شهودی و کشف حقیقی پیدا کرده و به این علوم و معارف خواهیم رسید.

بنابراین به نظر حضرت امام خمینی رحمه الله علوم مشائی و استدلال های فلسفی و کلامی به تنهایی برای رسیدن به حقیقت کافی نبوده و باید به مشکاه نبوت و مصباح

۱- ۱ . «الاشارات و التنبیهات» فصل ۲۷، نمط ۴، ج ۳، ص ۶۵ .
۲- ۲ . «اسفار» ج ۳، ص ۱۷. و نیز به «تعلیقات» شیخ، ص ۳۴ و ۱۳۷ رجوع شود.
۳- ۳ . «شرح دعای سحر» ص ۱۲.

ولایت تمسک نموده و از طریق مجاهدات و عبادت های شرعی به آن ها رسید.

و بـاز در جـای دیگر فرموده است: «والایمـان بهـذه الحقـایق لایمکن بالتسویلات الکلامیه ولا البراهین الفلسـفیه، بل یحتاج الی لطف قریحه وصقاله قلب وصفاء باطن بالریاضات والخلوات».(۱)

نکته دیگر: گاهی در کلمات حضرت امام مذمت از عقل و فلسفه مشاهده می شود، مثل:

این فلسفه را که علم اعلی خوانی برتر ز علوم دیگرش می دانی

خاری ز ده سالک عاشق نگرفت هر چند به عرش اعظمش بنشانی(۲)

و نیز:

فاطی که به علم فلسفه می نازد بر علم دگر به آشکارا تازد

ترسم که در این حجاب اکبر آخر غافل شود و هستی خود را بازد(۳)

و نیز:

ابن سینا را بگو در طور سینا ره نیافت آن که را برهان حیران ساز تو حیران نمود(۵)

با فلسفه ره به سوی او نتوان یافت با چشم علیل کوی او نتوان یافت

این فلسفه را بِهِل که با شهپر عشق اشراقِ جمیل روی او نتوان(۳) یافت(۴)

اسفار و شفاء ابن سینا نگشود به آن همه جرّ و بحث ها مشکل ما(۴)

این گونه اشعار و کلماتی که از فلسـفه مـذمت نموده انـد هرگز به معنای اشـتباه بودن برهان های فلسـفی یا باطل بودن سـخن فیلسوفان نیست، بلکه معنای تمام این اشعار آن است که: «در راه شناخت معارف نباید تنها به فلسفه قناعت نمود». انسان در هر

۱- ۱ . «شرح دعای سحر» ص ۲۶۰، و شبیه این کلام نیز در ص ۲۶۶ ذکر کرده است.

۲- ۲ . «دیـوان امـام خمینی» ص ۲۴۵. ۳ . همـان مـدرک، ص ۲۰۴، و قریـب بـه آن ص ۲۰۹. ۴ . همان مـدرک، ص ۴۴.۵ . «دیوان امام خمینی» ص ۱۱۵.

۳- ۶ . در دیوان امام کلمه «نتوان» آمده که در متن نیز آورده شد، ولی ظاهرا «بتوان» صحیح باشد.

۴- ۷ . «دیوان امام خمینی» ص ۲۰۲.

مرتبه ای که از علم و دانش قرار گیرد باز بایـد این احتمال را بپذیرد که هنوز علوم و دانش های بالاتر و مهم تری وجود دارند که از آن خبر ندارد. عرفان سرشار از نکته های ذوقی و مکاشفات روحی است که با فلسفه قابل وصف و بیان نیستند و دست فیلسوف به آن ها نمی رسد.

به هر حال حضرت امام می خواهد با این سخنان بگوید: «بالا بیایید» و به یک علم قناعت و بسنده ننمایید و همیشه در حال ترقی و تکامل روحی و معنوی باشید. و فوق کل ذی علم علیم.

اهتمام به فلسفه اشراق

در حوزه های علوم دینی از زمان فارابی و ابن سینا فلسفه مشاء از رونق خوبی برخوردار بوده است، و غیر از چند برهه کوتاهی که برخی از فیلسوفان بزرگ به فلسفه اشراق توجه نمودند نوعا فلسفه مشاء مورد بحث و تدریس و تحصیل بوده است. پس از صدرالمتألهین نیز فلسفه او جایگزین فلسفه اشراق و مشاء گردید، گرچه هنوز فلسفه مشاء به صورت ضعیف وجود دارد ولی فلسفه اشراق مورد بی مهری قرار گرفته است، به طوری که هیچ درس رسمی یا غیررسمی از فلسفه اشراق سراغ نداریم. البته چون فلسفه با استدلال و برهان انس بیش تری داشته است و این خصوصیت در فلسفه مشاء وجود دارد ولی در فلسفه اشراق گاهی سخنانی ذکر می شود که ذوقی بوده یا مبتنی بر کشف و شهود هستند اما دلیل و برهانی بر آن ها اقامه نشده است به این جهت فلسفه مشاء برای تعلیم و تربیت و رشد عقلی اثر بیشتری دارد.

اما هرگز نباید این فلسفه را که ریشه های چندهزار ساله دارد فراموش نمود. اندیشه های اشراقی «هرمس»، «جاماسب»، «بوذرجمهر»، «بودا»، «افلاطون»، «فلوطین»، «شیخ شهاب الدین سهروردی»، و «خواجه نصیرالدین طوسی» افق های روشنی در فلسفه پدید آورده اند که صدرالمتألهین در چند جای اسفار نظر اشراقیون

را بر نظر فلاسفه مشاء مقدم داشته و خود از آنان پیروی نموده است.

از کتاب های حضرت امام به دست می آید که به فلسفه اشراق کاملاً توجه داشته و گاهی اصطلاحات آنان را به کار می برد، مثلاً در «شرح دعای سحر» می فرماید: «... والنفوس الاسفهبدیه... »(۱) که نفوس اسفهبدیه از اصطلاحات خاص اشراقیون است و نیز تعبیر به «هیأه مظلمه»(۲) که به معنای اعراض می باشد مخصوص اشـراقیین است. و در «مصباح الهدایه» فرموده: «والبرهان علیه ما القی فی روعی بلا رویه حین بلوغی الی هذا المقام من الرساله»(۳) این کلام امام دقیقا شبیه کلام شیخ اشراق در ابتدا و انتهای حکمت اشراق است که می گوید: «مطالب این کتاب یک باره به دل من القاء شده است».(۴)

و در مبحث علم خداوند متعال نیز حضـرت امام نظر شیخ اشراق را پذیرفته است، یعنی علم خدا را ذاتی و مقدم بر اشیاء دانسته و به وجهی دیگر علم خدا را فعلی و عین اشیاء می داند.(۵)

همچنان که عناوین فصل ها و باب های کتاب «مصـباح الهدایه» حضرت امام «مشکاه»، «مصباح»، «نور»، «مطلع» می باشد و این کلمات آشکارا حکایت از توجه خاص حضرت امام به فلسفه اشراق دارد.

بنابراین گرچه حضـرت امام تابع مسـلک صدرالمتألهین و حکمت متعالیه بوده است و به فلسـفه مشاء نیز کاملاً وقوف و اطلاع داشـته است اما بیشترین تأثیر را از فلسـفه اشـراق پذیرفته است. و علی رغم آن که فعلاً در حوزه های علمیه اثری از این فلسـفه وجود نـدارد اما امام خمینی رحمه الله این مشـرب اشـراقی فلسـفه را خوب خوانده و به اسـرار آن آگاه بوده است. جناب آقای حائری نیز نقل کرده اند که حضرت امام فلسفه

۱- ۱ . «شرح دعای سحر» ص ۹۰.

۲- ۲ . «تعلیقات علی شرح فصوص الحکم» ص ۱۷۱.

۳- ۳ . «مصباح الهدایه» ص ۵۹ و ۶۰ .

۴- ۴ . «حکمه الاشراق» مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱۰ و ۲۵۹.

۵- ۵ . «مصباح الهدایه» مصباح اول از مشکاه دوم، ص ۵۴.

اشراق تدریس می کردند نه فلسفه مشاء را.(۱)

شاید بتوان علت این گرایش خاص امام را به فلسفه اشراق در بُعد اخلاقی و عرفانی ایشان جستجو نمود. امام به حقیقت کلمه استاد اخلاق حوزه بوده است و بیشترین توجه و علاقه ایشان به تهذیب نفس و معنویت و ارتباط با ملکوت عالم بوده است و چنین حالتی با بحث های خشک عقلی فلسفه مشاء مناسبت نداشته و به مکاشفات و واردات قلبی اشراقیین شباهت زیادی دارد.

تعریف فلسفه

برای حکمت و فلسفه تعریف های مختلفی ذکر شده است:

«صیروره الانسان عالَما عقلیا مضاهیا للعالم العینی».(۲)

«استکمال النفس الانسانیه بمعرفه حقایق الموجودات علی ما هی علیها بقدر الوسع الانسانی».(۳)

«العلم بحقایق الاشیاء علی ما هی علیه والعمل بمقتضاه».(۴)

در این سه تعریف فوق برای فلسفه بر مسأله معرفت نفس و کمال آن و شناخت حقایق موجودات و عمل تأکید شده است. اما حضرت امام یک تعریف دیگری از فلسفه ارائه داده است:

«حکمت یعنی معرفت و مشاهده حضوری خدا و شئون ذاتی و تجلیات اسماء و افعال او در حضرت علمیه و عینیه، و نیز علم حضوری به کیفیت نکاح حضرات اسمائی».(۵)

اولاً حضرت امام در این تعریف با یک دید عرفانی به فلسفه نگاه کرده است. ثانیا

۱- ۱ . مجله «نامه فرهنگ» ش .

۲- ۲ . «شرح منظومه» چاپ ناصری، ص ۷.

۳- ۳ . «اسفار» ج ۱، ص ۲۰.

۴- ۴ . «شرح فصوص الحکم» قیصری، ص ۶۱ .

۵- ۵ . «تعلیقات علی شرح فصوص الحکم» ص ۵۵.

ظاهر تعریفات قبلی تأکید بر علم حصولی بود ولی امام بر علم حضوری تأکید دارد و قبلاً گفتیم که شناخت حقیقت وجود ــ که کار اصلی فلسفه است ــ تنها با علم حضوری نه حصولی امکان دارد. ثالثا حضرت امام به جای «عالَم خارج» و «حقایق موجودات» و «حقایق اشیاء» شئون ذاتی و تجلیات اسماء و افعال خدا را قرار داد، یعنی هدف اصلی فلسفه شناخت توحید ذاتی و صفاتی و افعالی است و تمام مباحث فلسفه باید گرد همین محور توحید بگردد. بنابراین فلسفه ای که سرانجام آن خداشناسی نباشد و انسان را موحّد واقعی نگرداند فلسفه نخواهد بود، و برخی از فلسفه های الحادی که اکنون در غرب وجود دارد به نظر امام اصلاً آن ها فلسفه و حکمت نیستند هر چند نام خود را فلسفه گذارده باشند.

موضوع فلسفه

یونانیان باستان و فلاسفه قدیم تا زمان سقراط «وجود» را موضوع بحث فلسفه می دانند، و در کتاب ها و کلمات آنان همیشه «وجودشناسی» محور اصلی بحث می باشد. ولی ارسطو موضوع فلسفه را «موجود» قرار داد و پیروان او نیز از او تبعیت نمودند.

اگر موضوع فلسفه «وجود» باشد در این صورت بحث از ماهیت نباید در فلسفه مطرح گردد، اما اگر «موجود» را موضوع آن قرار دهیم در این صورت محور اصلی مباحث فلسفه بحث های ماهوی خواهند بود. همچنان که «وجود» اشاره به اصاله الوجود دارد و موجود به اصاله الماهیه. در کتاب هایی از قبیل «اسفار» و «شرح منظومه» و «بدایه الحکمه» و «نهایه الحکمه» موجود را موضوع فلسفه قرار داده اند نه وجود را. داوری بین این دو نظر و نقض و ابرام آن احتیاج به مقاله ای جداگانه دارد.

حضرت امام خمینی رحمه الله خواسته است بین این دو نظر جمع کرده و اختلاف را حلّ نماید به این جهت فرموده است: «... و اما بحسب حاق الواقع فالموجود و الوجود شیء واحد لا اختلاف بینهما اصلاً»(۱) یعنی در واقع بین موجود و وجود هیچ تفاوتی نبوده و

ص: ۱۸۰

۱- ۱ . «تعلیقات علی شرح فصوص الحکم» ص ۲۶۲.

هر دو از یک چیز حکایت می کنند. طبق این کلام بین سقراط و ارسطو تفاوتی نبوده و هر دو یک چیز را می گویند.

تعریف وجود

اولین مسأله ای که در فلسفه مطرح می گردد «تعریف وجود» است. معمولاً ـ فیلسوفانی که این مسأله را مطرح نموده اند ادعا نموده اند که تصور وجود برای ما یک تصور بدیهی و بی نیاز از توضیح است. ملاک بدیهی بودن این است که تصوری بسیط باشد و از چند تصور دیگر تشکیل نشده باشد، هر چیزی که بسیط بوده و قابل تجزیه به چند جزء یا جنس و فصل نباشد و با همان بساطت به ذهن بیاید بدیهی بوده و بی نیاز از تعریف است (نه آن که قابل تعریف نیست، زیرا اگر بدیهی چیزی باشد که قابل تعریف نیست و نظری آن است که قابل تعریف است در این صورت تمام نظری ها معلوم و بدیهیات مجهول خواهند شد). و دلیل بدیهی بودن تصور مفهوم وجود نیز همین است که این مفهوم اعم از هر مفهوم دیگری است، بنابراین جنس و فصل نخواهد داشت. حاجی سبزواری فرموده:

معرّف الوجود شرح الاسم ولیس بالحد ولا بالرسم

مفهومه من اعرف الاشیاء وکنهه فی غایه الخفاء(۱)

در این جا دو مسأله وجود دارد اول: بدیهی بودن تصور مفهوم وجود و این که این مفهوم اعرف مفاهیم و اشیاء است. دوم: درک کنه حقیقت وجود در نهایت خفاء است. به عبارت دیگر مفهوم وجود به جهت شدت روشن بودن احتیاج به تعریف ندارد ولی شناخت حقیقت آن وجود غیرممکن است و در نهایت غموض و خفاء قرار دارد، و این دو مسأله با یکدیگر تلازم دارند.

حضرت امام فرموده است: «انّ حقیقه الوجود مع کونها نورا بذاته فی ذاته ومظهر الاشیاء غیب محض ومجهول مطلق»(۲) در این کلام ظاهر و باطن بودن وجود توضیح

۱- ۱ . «شرح منظومه» چاپ ناصری، ص ۸ .

۲- ۲ . «تعلیقات علی شرح فصوص الحکم» ص ۲۴۰.

داده است که حقیقت وجود ذاتـا نور است و به خودی خود ظاهر است و هر ماهیتی که بخواهـد روشن شود بایـد از نور وجود بهره بگیرد اما در عین حال غیب محض و مجهول مطلق است.

مقصود فلاسـفه و مخصوصا مرحوم حاجی سبزواری این است که مفهوم وجود بـدیهی است و حقیقت مصداق آن غیب است. اما حضـرت امام خمینی رحمه الله اصـلاً بحث از مفهوم وجود مطرح نکرده است بلکه به حقیقت وجود پرداخته و معتقد اسـت کـه این حقیقت در عین آن که نـور است غیب است، این سـخن امـام تعـبیر و بیـان دیگری است از «هوالاـول والاـخر والظـاهر والبـاطن»، این کلاـم فراتر از اختلاـف حیثیـات است، و مقصود امام تشـکیک خاصـی مراتب وجود نیز نیست مثل نور که تمام مراتب آن در نـور بـودن مشـترک بوده و در عین حـال ممتـاز از یکدیگرنـد، بلکه مراد امـام یـک نکته دقیق عرفـانی است که تجلیات وجود و اول و آخر و ظاهر و باطن بودن آن را بیان کرده است.

خیر بودن وجود

یکی دیگر از مسـائلی که تقریبـا همه حکمـاء ادعای بـدیهی بودن آن را دارنـد «خیر بودن وجود» است، و همین مسأله یکی از ادله اصـاله الوجود می باشـد و مرحوم حـاجی این را اولین دلیل خود بر مـدعای اصاله الوجود قرار داده و می گویـد: لانه منبع کل شـرف حتی قال الحکماء: مسأله انّ الوجود خیر بدیهیه»(۱). در مسأله کیفیت وقوع شـر در قضاء الهی و دفع شبهات ثنویین نیز همین مسأله مورد تأکید قرار گرفته است:

«ثم الوجود اعلم بلا التباس خیرا هو النفسی والقیاس

فکل وجود ــ ولو کان امکانیا ــ خیر بـذاته وخیر بمقایسـته الی غیره».(۲) حضـرت امام نیز به این مسأله پرداخته و معتقد اسـت که: وجود یک پارچه حُسن و زیبایی و خیر است و هر چه وجود از عدم و فقدان و اختلاط با جهل دورتر باشد بهتر و زیباتر

ص: ۱۸۲

۱- ۱ . «شرح منظومه» ص ۱۱.

۲- ۲ . همان مدرک، ص ۱۵۳.

خواهد بود، بنابراین عالم مثال بهتر از عالم طبیعت مادی است و عالم روحانیات و مقربین از مجردات بهتر از عالم مثال می باشند، و عالم ربوبی بهتر و باارزش تر از همه است زیرا از هر گونه نقص و عدم و ماهیه و هیولی منزه و مبرّا است. عبارت حضرت امام چنین است:

«البهاء هوالحسن والحسن هوالوجود فکل خیر وبهاء وحسن وسفاء فهو من برکات الوجود و اظلاله حتی قالوا: مسأله ان الوجود خیر وبهاء بدیهیه، فالوجود کله حسن وبهاء ونور وضیاء، وکلما کان الوجود اقوی کان البهاء اتم وابهی. فالهیولی لخسه وجودها ونقصان فعلیتها دارالوحشه والظلمه ومرکز الشرور ومنبع الدناءه... روی عن النبی صلی الله علیه و آله : «یحشر الناس علی صورت حسن عندها القرده والخنازیر» وهذا الکمال الحیوانی والخیر البهیمی والسبعی ایضا من برکات الوجود وخیراته ونوره وبهاءه. فکلما خلص الوجود من شوب الاعدام والفقدانات واختلاط الجهل والظلمات یصیر بمقدار خلوصه بهیا حسنا، فالعالم المثال ابهی من ظلمات الطبیعیه، وعالم الروحانیات والمقربین من المجردات ابهی منهما، والعالم الربوبی ابهی من الکل لخلوصه عن شوب النقص وتقدسه عن اختلاط الاعلام وتنزهه عن الماهیه ولواحقها، بل لابهاء الا منه ولا حسن ولا ضیاء الاّ لدیه وهو کل البهاء وکلّه البهاء... ».(۱)

بحث جعل و اصاله الوجود

برای روشن شدن نظر مبارک حضرت امام خمینی رحمه الله باید چند مقدمه ابتدا ذکر شود.

مقدمه اول: مسأله اصاله الوجود و مسأله جعل از امهات مسائل فلسفه اسلامی به شمار می روند. و نباید این دو مسأله را تحت یک عنوان مورد بحث قرار داد اگرچه ارتباط و پیوند عمیقی بین این دو مسأله وجود دارد، زیرا هر کس قائل به اصاله الوجود باشد باید در بحث جعل نیز معتقد به مجعولیت وجود بشود (هر چند برخی قائل به مجعولیت اتصاف شده اند) و هر کس معتقد به اصاله الماهیه باشد باید

۱- ۱ . «شرح دعای سحر» ص ۲۶ _ ۲۷.

قائل به مجعولیت ماهیت نیز بشود.

علامه طباطبایی بحث جعل را از فروع و نتایج مسأله اصاله الوجود قرار داده است.(۱)

به هر حال در مسأله جعل بحث از رابطه بین علت و معلول مطرح می شود و این که آیا علت چه چیزی را به معلول خود می دهد. معلول قابل تفسیر و تحلیل به وجود و ماهیت است، آیا وجود معلول از ناحیه علت است یا ماهیت آن، پس بحث در این است که رابطه علیت و معلولیت در وجود است یا در ماهیت و هر کدام را اصل دانستیم دیگری «بالتبع» و فرع و طفیل او خواهد بود.

مرحوم حاجی گوید: «تمام فلاسفه اشراقی معتقد به اصاله الماهیه و مجعولیت ماهیت هستند، و فلاسفه مشاء که معتقد به اصاله الوجود هستند محققین آنان معتقد به مجعولیت وجود شده اند و غیر محققین از آنان به سوی مجعولیت اتصاف رفته اند».(۲)

آیا ممکن است شخصی معتقد به «اصاله الوجود» بوده و در عین حال در باب جعل «مجعولیت ماهیت» را بپذیرد؟ طبق کلام حاجی سبزواری چنین چیزی امکان ندارد و این دو نظر قابل جمع نیستند، ولی بعدا توضیح خواهیم داد که به نظر حضرت امام خمینی رحمه الله نه تنها چنین چیزی قابل جمع است بلکه قائل داشته و سخن او بسیار دقیق و قابل دفاع نیز می باشد و همه ادله و براهین اصاله الوجود در واقع دلیل بر همین قول است.

مقدمه دوّم: در باب اصاله الوجود سه نظریه وجود دارد:

فلاسفه مشاء و همه پیروان حکمت متعالیه معتقد به اصاله الوجود و اعتباری بودن ماهیت می باشند.

به فلاسفه اشراق نیز نسبت داده شده است که آنان معتقد به اصاله الماهیه هستند (البته صحت و سقم این نسبت جای تأمل دارد و به نظر نویسنده این مقاله این نسبت

۱- ۱ . «نهایه الحکمه» ص ۱۱.

۲- ۲ . «شرح منظومه» ص ۵۷.

کلاً اشتباه بوده و اشراقیین هرگز معتقد به اصاله الماهیه نبوده اند و کلام آنان اشتباه تفسیر شده است).

شیخ احمد أحسائی رئیس مذهب کشفیه نیز معتقد به اصاله وجود و اصاله ماهیه بوده است و مرحوم حاجی نیز فرموده: «وممن عاصرناه من الذین لم یعتبروا القواعد الحکمیه من یقول باصالتهما».(۱)

البته محقق دوانی فرموده است که ذوق تألّه اقتضا می کند که گفته شود در واجب تعالی وجود اصیل است و در ممکنات ماهیت. و وقتی گفته می شود ماهیات وجود دارند معنایش آن است که منسوب به وجودند مثل لابن و تأمر که به معنای نسبت به شیر یا خرما است یعنی شیرفروش و خرمافروش حقیقتا شیر یا خرما نیستند بلکه تنها ارتباط با خرما و شیر دارند.(۲)

اکنون پس از روشن شدن این دو مقدمه به بیان نظر بسیار دقیق حضرت امام درباره این دو مسأله می پردازیم:

به نظر حضرت امام وجود عام متعلق جعل قرار نمی گیرد و اشتباه است که کسی بگوید وجود مجعول است، زیرا با آن که وجود مشهود همه است اما در عین حال نمی توان حکم کرد به این که وجود مشهود یا ظاهر است زیرا هیچ حکم و صفتی بر وجود آورده نمی شود و از طرف دیگر ذوق تأله اقتضاء می کند که ماهیات مجعول و مفاض و ظاهر باشند. و به این وسیله امام جمع بین اقوال مختلف نموده و آشتی و تصالح بین اطراف مختلف برقرار می نماید.

صدرالمتألهین معتقد بود که وجود مجعول و ماهیت اعتباری است، و عرفای بزرگ معتقدند که ماهیت مجعول است، و محقق دوانی معتقد به اصاله الوجود و مجعولیت ماهیت است حضرت امام با تحقیق خود می خواهد بین این سه قول جمع نماید. حضرت امام هم اصاله الوجود را می پذیرد و هم اعتباری بودن ماهیه و هم

۱- ۱ . «شرح منظومه» حاشیه کتاب، ص ۱۰.

۲- ۲ . همان مدرک، ص ۲۶ و «نهایه الحکمه» ص ۱۱.

مجعول بودن آن را.(۱)

همچنان که حضرت امام معتقد است که مشرب دقیق عرفانی اقتضاء می کند که گفته می شود جعل به ماهیات تعلق می گیرد و در عین حال تعلق جعل به وجود با این کلام تهافتی نداشته و قابل تلفیق و هماهنگی هستند گرچه قول به جعل اتصاف قابل پذیرفتن نیست.(۲)

در این عبارت حضرت امام مجعول بودن وجود را باطل ندانسته و فقط می گوید این قول با قول به جعل ماهیت قابل جمع و هماهنگی است. ولی در جای دیگر امام صریحا مجعول بودن وجود را باطل می داند فرموده است: «حکماء معتقدند که جعل به وجود تعلق می گیرد نه به ماهیت و بنابر نظر آنان باید ماهیت مناط استغناء باشد نه مناط به افتقار. و اما ذوق عرفانی اقتضاء می کند که گفته شود جعل به وجود تعلق نمی گیرد و ماهیت و ذات مجعول هستند و وجود دارای ظهور و بطون است نه جعل» و سپس فرموده: «و تحت هذا سر لایجوز اظهاره».(۳) آیه الله جوادی آملی نیز در رحیق مختوم این نظر استاد خود امام خمینی رحمه الله را مورد بحث قرار داده است.(۴)

این سخن امام بسیار شبیه به کلام فیض کاشانی است که فرموده است: «لیعلم انّ الجعل انما یتعلق بالوجود من حیث التعین لامن حیث ذاته وحقیقته، لان الامکان انما یتعلق بالوجود من حیث التعین فالتحقیق الاتم ان الماهیه کما انها لیست مجعوله بمعنی ان الجاعل لم یجعل الماهیه ماهیه کذلك الوجود لیس مجعولاً- بمعنی ان الجاعل لم یجعل الوجود وجودا بل الوجود وجود ازلاً وابدا وموجود ازلاً وابدا والماهیه ازلاً وابدا وانما تأثیر الفاعل فی خصوصیه الوجود وتعینه لاغیر».(۵)

۱- ۱ . «تعلیقات علی مصباح الانس» ص ۲۸۷. البته در «رساله طلب و اراده» ص ۶۴ ماهیات را مجعول بالعرض دانسته است و این همان قول صدرالمتألهین و حکمت متعالیه است.

۲- ۲ . «تعلیقات علی مصباح الانس» ص ۲۸۹.

۳- ۳ . «تعلیقات علی شرح فصوص الحکم» ص ۲۰۴.

۴- ۴ . «رحیق مختوم»، بخش پنجم از جلد اول، ص ۴۵۰.

۵- ۵ . «علم الیقین» ج ۱، ص ۲۰.

ضمنـا احتمـال دارد مقصود امـام از «سرّ» همـان چیزی باشـد که فیض آن را اظهار نموده است. این نکته نیز در کلام امام قابل تأمـل بود که فرمود: «بنـابر نظر حکمـا بایـد ماهیت مناط اسـتغناء باشـد نه مناط افتقار» زیرا مقصود حکماء این است که ماهیت مـادون جعـل است و اصـلاً چیزی نیست که جعـل به آن تعلـق می گیرد نه این که مـافوق جعـل بوده باشـد پس مـاهیت منـاط استغناء نخواهد بود.

به هر حال دقیق ترین نظر ــ که ابتکار حضرت امام و منحصر به فرد ایشان است ــ در مسأله اصاله الوجود و مبحث جعل همین نظر عمیق امام خمینی رحمه الله است و به این وسیله بین اقوال و نظرات مختلف نیز نوعی جمع و مصالحه برقرار کرده است.

البته اصل این مسأله در این جا ختم نمی شود و باید بین معنای وجود و ماهیت از نظر فلسفه و عرفان تفکیک قائل شد همچنان که معنـای جوهر و عرض در فلسـفه و عرفان یکی نیست و اگر این مسأله به خوبی بیان شود روشن می شود که مصبّ اشـکال ها و جواب ها یکی نبوده و نفی و اثبات بر یک موضوع نیست و خلط بحث عرفانی و فلسـفی این گونه مشـکلات را پدید می آورد، و این خود نیاز به یک تحقیق گسترده و مستقل را دارد که از موضوع بحث کنونی ما خارج است.

در پایـان ایـن مسأله ذکر ایـن نکتـه نیز مفیـد اسـت کـه به نظر حضـرت امـام مـذهب محقـق دوانی همـان مـذهب عرفـا است: «الموجودیه منتسـبه بالوجود بالمعنی الاول وهی حاصـله للمخلوقات. ولعل المحقق الـدوانی اخذ مذهبه منهم ای من اهل الذوق والعرفان او طابق ذوقه ذوقهم».(۱)

اشتراک معنوی و تشکیک مراتب وجود

این مسأله ریشه در مسأله «وحـدت وجود» عرفان داشـته و از کتاب های عرفانی به کتاب های فلسـفی رخنه کرده است. در این مسأله بحث از این است که حقیقت و واقعیت بیش از یک چیز نیست و این کثراتی که دیده می شوند کثرت حقیقی نبوده

۱- ۱ . «تعلیقات علی مصباح الانس» ص ۲۶۲.

بلکه شئون و جلوه های همان واقعیت واحده هستند.

به فلاسفه مشاء نسبت داده شده است که آنان معتقد به کثرت حقیقت وجود بوده اند، و وجود را مشترک لفظی می دانند.

وعند مشائیه حقایق تباینت وهو لدیّ زاهق(۱)

به نظر اینان دو فرد از وجود دو حقیقت متباین از یکدیگر به تمام ذات می باشند. البته اصل این نسبت باطل است و کلام فلاسفه مشاء به درستی تفسیر شده است.

برخی دیگر مثل محقق دوانی و بعضی از متکلمین گفته اند: مفهوم وجود مطلق واحد است ولی حصه های متعدد دارد.

کأنّ من ذوق التأله اقتنص من قال ما کان له سوی الحصص

این قول از سست ترین اقوال در مسأله است و گویا صاحبان آن، مفهوم وجود را با حقیقت آن اشتباه کرده اند. آنان دیده اند حقیقت وجود واحد است به این جهت گفته اند مفهوم وجود مطلق واحد است و وجود را مثل یک کلی قرار داده اند که قابل صدق بر افراد خود می باشد. و مرادشان از حصه وجود همان تجلیات آن حقیقت واحده است.

صاحب «مصباح الانس» حقیقت وجود را عین حق متعال دانسته و نسبت آن را به حصه های وجود مثل نسبت کلی برمصادیق و ماهیت بر مصداق های خود دانسته است.

حضرت امام خمینی رحمه الله معتقد است که: نسبت مفهوم وجود به مصادیق خود مثل نسبت حقیقت کلیه به افراد یا مثل ماهیت به مصداق خود نمی باشد، و حقیقت وجود را که عین حق متعال است نباید ماهیت کلی دانست.(۲) امام در این مسأله تابع صدرالمتألهین بوده و به نظر او در باب تشکیک مراتب وجود و نیز اشتراک معنوی و وحدت حقیقت وجود ارجاع داده است،(۳) و تشکیک مراتب وجود را همان تشکیک خاصی دانسته و مابه الاشتراک را عین مابه الامتیاز می شمرد.(۴)

۱- ۱ . «شرح منظومه» ص ۲۴.

۲- ۲ . «تعلیقات علی مصباح الانس» ص ۲۶۵.

۳- ۳ . همان مدرک.

۴- ۴ . «تعلیقات علی مصباح الانس» ص ۲۷۱.

در بحث وجودشناسی بایـد بین «وجود مطلق» و «مطلق وجود» فرق گـذارد، زیرا مطلق وجود همـان مفهوم عام بـدیهی است و لازمه تمـام حقـایق وجودی است، و صـدق این مفهوم عام بر این مصادیق صـدق عرضـی خواهـد بود. اما «وجود مطلق» همان حقیقت عینی وجود و واجب الوجود می باشد(۱) که تنها یک مصداق داشته و بر چیز دیگر حمل نمی شود. اکثر اشتباهات در مسأله وحدت و کثرت وجود ناشی از اشتباه و خلط بین مفهوم و مصداق و نیز وجود مطلق با مطلق وجود می باشد.

از این جا پاسـخ یک اشـکال نیز روشن می شود و آن این که معمولاً مخالفان با مسأله وحدت وجود به این مغالطه تمسک می کنند که اگر واجب الوجود وجود مطلق است پس حتی اشیاء زشت نیز باید واجب الوجود باشند.

حضـرت امام در پاسخ به این مغالطه سـست و واهی که افتخار متمسکان به آن است می فرماید: این شبهه از فرق نگذاردن بین وجود مطلق و مطلق وجود پدیـد آمده است. آنان مطلق وجود را واجب الوجود پنداشـته اند، زهی خیال باطل، مطلق وجود در هر وجودی و در هر موطنی حکم همـان موطن را دارد، امـا وجود مطلق غیر متعین بوده و از تمـام ماهیـات و تعلقـات برهنه می باشد. همه نقص ها و عیب ها مربوط به تعینات و ماهیات می باشند و وجود مطلق هیچ کدام از این تعینات را ندارد.(۲)

حقایق متباینه

مرحوم حـاجی در بحث «بیـان الاـقوال فی وحـده حقیقه الوجود وکثرتهـا» قول به وحـدت حقیقت وجود و اختلاـف تشـکیکی مراتب آن را به فهلویون نسبت داده است و سپس به بیان کلام مشاء پرداخته و گوید:

وعند مشائیه حقایق تباینت وهو لدیّ زاهق(۳)

۱- ۱ . همان مدرک.

۲- ۲ . «تعلیقات علی مصباح الانس» ص ۲۶۹.

۳- ۳ . «شرح منظومه» ص ۲۴.

یعنی گروهی از فلاسفه مشاء وجود را حقایق متباین به تمام ذات می دانند، زیرا آنان از طرفی وجود را بسیط می دانند و در این صورت تفاوت موجودات را به فصول نمی توانند تفسیر کنند زیرا موجب ترکیب می شود، و تفاوت را مستند به عوارض و مشخصات نیز نمی دانند زیرا اگر تفاوت مربوط به عوارض باشد باید وجود را نوع بدانند. از طرف دیگر تفاوت های موجودات را نیز نمی توانند انکار کنند، بنابراین چاره ای جز این نداشته که بگویند وجودات حقایق متباین به تمام ذات می باشند تا هم مسأله بساطت وجود و هم وجود اختلافات را تصحیح کرده باشند. البته در این صورت حمل مفهوم «وجود» بر این حقایق متباین حمل عرض لازم و خارج محمول خواهد بود نه عرضی به معنای محمول بالضمیمه. این چیزی است که مرحوم حاجی به آنان نسبت داده است.

حضرت امام می فرمایند: «آنان که ارتباط بین حق و خلق یا واجب و ممکن را نفی کرده اند و به اختلاف بین حقایق وجودیه قائل شده اند، خدا را از خلق خود منعزل نموده اند و سرانجام این کلام چیزی غیر از تعطیل و بسته بودن دست خدای جلیل نیست. مبادا شما بر اثر شبهات و توهمات این ارباب فلسفه رسمی لغزش پیدا کنی، زیرا اینان به عذاب دوری از حق مبتلا هستند. و صحیح آن است که انسان عارف و متأله دارای دو چشم بوده با یک چشم احکام کثرت و با چشم دیگر نفی غیریت و کثرت نماید، تا آن که هم مسأله ارتباط و هم استهلاک و نیز تشبیه و تنزیه درست آید».(۱)

بنابراین پذیرفتن حقایق متباینه موجب می شود که: اولاً سنخیت بین علت و معلول خدشه دار گردد. ثانیا ارتباط بین واجب و ممکن با مشکل مواجه شود. و ثالثا سرانجام آن «یدالله مغلوله» می شود، و سبحان الله عما یصفون و تعالی عما یقول الظالمون علوّا کبیرا. البته همچنان که قبلاً گذشت در اصل این نسبتی که حاجی سبزواری به فلاسفه مشاء داده است تردید جدی وجود دارد.

۱- ۱ . «مصباح الهدایه» مصباح پنجم از مشکاه اول، ص ۱۵.

وجود رابط

یکی از تقسیمات وجود آن است که به نفسی و رابط تقسیم می گردد، وجود نفسی همان است که محمول در قضایای هل بسیطه یا کان تامه واقع می شود مثل زید موجود. و وجود رابط آن است که محمول در قضایای هل مرکبه یا کان ناقصه واقع می شود مثل زید کاتب. در قسم اول ثبوت الشی ء است و در قسم دوم ثبوت شی ء لشی ء است. به عبارت دیگر وجود یا فی نفسه است یا فی غیره. همان گونه که در ادبیات می گویند: کلمه یا معنای فی نفسه دارد یا معنای فی غیره دارد، اسم کلمه ای است که معنای فی نفسه دارد و حرف معنای فی غیره دارد. مثلاً ـ حرف جر «مِن» وقتی معنا دارد که ضمن یک جمله به کار رود، ولی اگر به تنهایی به کار رفت اصلًا معنا نخواهد داشت. پس معنای فی نفسه یعنی معنایی که مستقل بوده و به تنهایی قابل تصور باشد، اما معنای فی غیره معنایی است که اگر مستقل در نظر گرفته شود اصلاً معنای خودش را نخواهد داشت.

مفهوم وجود نیز یک مرتبه مستقل در نظر گرفته می شود در این صورت آن را وجود فی نفسه می نامند و می تواند موضوع یا محمول یک قضیه قرار گیرد، و این را «وجود محمولی» می نامند چون غالبا محمول قضیه قرار می گیرد. و یک مرتبه وجود مثل یک معنای حرفی در نظر گرفته می شود یعنی مثل رابط بین موضوع و محمول می باشد مثلاً «زید کاتب است» که کلمه «است» رابط بین «زید» و «کاتب» می باشد.

وجود فی نفسه: لنفسه (وجود محمولی) یا (وجود نفسی) مثل جواهر. و لغیره (وجود رابطی) مثل اعراض.

وجود فی غیره: (وجود رابط) مثل رابط در قضایای کان ناقصه.

اما حضرت امام معتقد است که: «وجود مفاض ماهیت ندارد و فقط ربط محض و صرف تعلق به واجب الوجود می باشد، چنین وجودی معنای حرفی خواهد بود، پس واجب الوجود قیوم بذاته و مستقل در هویت خود است اما وجود مفاض صرف

احتیاج و محض فاقت است ــ به نظر حضرت امام ــ وجود عام قابل اشاره نبوده و هیچ حکمی نمی توان بر آن آورد، نه می توان گفت او عین حق است و نه می توان گفت او غیر از حق است. و همچنین نه می توان گفت او مفیض است و نه مفاض. نه از اسماء الهیه است و نه از اعیان کونیه. و هر چه که مورد اشاره قرار گیرد که اوست در واقع او نخواهد بود، زیرا او صرف ربط است و محض تعلق می باشد و چنین چیزی معنای حرفی خواهد بود، و معنای حرفی قابل هیچ حکمی نیست زیرا اگر حکمی بر آن آورده شود در این صورت معنای اسمی خواهد شد».(۱)

بنابر نظر حضرت امام باید گفت:

وجود فی نفسه (فقط واجب فی نفسه است.)

وجود فی غیره (وجود مفاض یا همه ماسوی الله).

و تمام جواهر و اعراض عالم جزء وجود فی غیره هستند و معنای حرفی داشته و چون صِرف ربط و تعلق محض هستند قابل هیچ حکمی نمی باشند، زیرا چیزی که معنای حرفی است اگر مستقلاً به او نظر شود در این صورت معنای حرفی نخواهد بود، پس وقتی این وجود فی غیره به طور صحیح در نظر گرفته شده که او را ربط محض و صرف تعلق به واجب بدانیم. و هر حکمی که در فلسفه برای وجود رابط آورده می شود در واقع نوعی نظر استقلالی کردن به آن و خلف فرض می باشد.(۲)

ثابت و حال

معتزله معتقدند که معدوم بر دو قسم است: معدوم ثابت و معدوم منفی. و اشیاء بر سه قسم هستند: ۱ ــ آنچه موجود است. ۲ ــ آنچه معدوم منفی است. ۳ ــ آنچه معدوم ثابت است. معدوم ثابت نزد آنان یک نفس الامریتی دارند، علت آن که معتزله به این

۱- ۱ . «تعلیقات علی مصباح الانس» ص ۲۸۷.

۲- ۲ . برای توضیح بیشتر معنای حرفی رجوع شود به «اسفار» ج ۱، ص ۱۴۳.

سخن سست معتقد شده اند این است که دیده اند برخی از قضایای صادق داریم که موضوع آن ها معدوم است. پس معلوم می شود که موضوع آن ها عدم محض نیست زیرا از عدم نمی توان خبر داد.

گروه دیگری از متکلمین گفته اند بین وجود و عدم واسطه ای به نام «حال» وجود دارد. اکثر فلاسفه در مقام ردّ این سخنان گفته اند: فطرت سالم کافی است که بطلان این ها را درک نماید.(۱)

نکته مهم در این جا این است که بعضی از فلاسفه در مقام ردّ این کلمات متکلمین گفته اند: این دو قول از این جهت مشترک هستند که بین وجود و عدم واسطه ای قرار داده اند ولی برخی از آنان نام این واسطه را «ثابت» و برخی «حال» قرار داده اند، و در جواب هر دو نظریه گفته اند: چون بین وجود و عدم واسطه وجود ندارد پس این دو قول باطل هستند.

حضرت امام در این جا به این نکته بسیار مهم و دقیق توجه داده است که قول به ثبوت ماهیات غیر از قول به حال و واسطه بین وجود و عدم است. و این دو قول ارتباطی با یکدیگر ندارند. بنابراین با نفی و انکار واسطه بین وجود و عدم قول دوم را می توان پاسخ داد اما انکار واسطه بین وجود و عدم نمی تواند پاسخ قول اول باشد. و بهتر است برای پاسخ قول اول گفته شود:

مالیس موجودا یکون لیسا قد ساوق الشی ء لدینا الایسا(۲)

عبارت حضرت امام چنین است: «انّ القول بثبوت الماهیات غیرالقول بالواسطه بین الوجود والعدم التی یعبّرون عنها بالحال. والجواب عن قولهم هو ما ذکره الحکماء من انّ ما لیس موجودا یکون لیسا صرفا».(۳) در این عبارت حضرت امام اشاره به شعر مرحوم حاجی دارد که در بالا ذکر شد.(۴)

ص: ۱۹۳

۱- ۱ . «اسفار» ج ۱، ص ۷۶؛ «نهایه الحکمه» ص ۱۶.

۲- ۲ . «شرح منظومه» ص ۴۴.

۳- ۳ . «تعلیقات علی مصباح الانس» ص ۲۳۰.

۴- ۴ . رجوع شود به «کشف المراد» ص ۳۲؛ «شوارق الالهام» ص ۵۵؛ «شرح تجرید العقائد» ص ۱۵.

امتناع اعاده معدوم

بعضی از فلاسفه عنوان این بحث را «المعدوم لایعاد بعینه» قرار داده اند،(۱) و برخی دیگر «لاـتکرار فی الوجود» قرار داده اند.(۲) ولی در کتاب های عرفانی گاهی با عنوان «ان اللّه لاـیتجلی فی صوره مرتین» و گاهی با عنوان «لاتکرار فی التجلی» مطرح می شود.

اصل این بحث به جهت تحلیل مسأله معاد مطرح شده است، زیرا گروهی از متکلمین تصور کرده اند که انسان با مرگ معدوم می شود و دوباره برای معاد محشور می گردد. فلاسفه در مقابل آنان می گویند: امتناع اعاده معدوم از بدیهیات عقلی است و مسأله معاد ربطی به اعاده معدوم ندارد.

این مسأله هم جزء مسائل علم کلام است و هم از مسائل فلسفه و عرفان. از نظر عرفان معنای اعاده معدوم این است که یک ذات دو وجود داشته باشد و چیزی از مرتبه خود جدا شده و در مرتبه دیگر قرار گیرد. و چنین چیزی محال است زیرا در تجلی خدا تکرار نبوده و هر لحظه خدا در شأن جدیدی است.

وفی کل شی ء له آیه تدل علی انه واحد

در این شعر احتمال دارد که ضمیر «أنّه» به کلمه «کل شی ء» برگردد و معنایش این است که هر چیزی منحصر به فرد بوده و واحد می باشد و تکراری در وجود او نیست.

حضرت امام می فرمایند: «خداوند دائما در تجلی است، گاهی تجلی به اسماء ظاهر است مثل رحمن و مبدع، و گاهی به اسماء باطنی مثل مالک، قاهر، معید. پس هر چیزی دائما در حال ظهور و بطون است. و خداوند نیز هر لحظه در شأن جدیدی است یک لحظه جمال و ظهور و یک لحظه جلال و بطون است».(۳)

مراد حضرت امام این است که هر چیزی یک لحظه دارا و مظهر اسم رحمن و مبدء و مبدع بودن خدا است و این لحظه همان لحظه ای است که آن شی ء موجود شده است. و یک لحظه دیگر مظهر اسم قاهر و قابض بودن خدا است و این لحظه ای

۱- ۱ . مثل «اسفار» ج ۱، ص ۳۵۳؛ «شرح منظومه» ص ۴۸.

۲- ۲ . «نهایه الحکمه» ص ۲۲.

۳- ۳ . «تعلیقات علی مصباح الانس» ص ۳۰۱.

است که معدوم شده است. و هر چیزی در آن لحظه که وجود دارد تنها همان لحظه وجود دارد و لحظه دیگرشان جدید و ظهور جدیدی از آن است و همان ظهور و تجلی قبلی نیست.

البته احتمال دارد که مراد امام از این بحث مسأله تجدد امثال باشد که نوعی استدلال عرفانی بر حرکت جوهری است و بحث آن به زودی مطرح خواهد شد.

صرف الشی ء لا یتثنی و لایتکرر

یکی از قواعد بسیار مهم فلسفی عبارت است از این که «صرف الشی ء... »، یعنی صرف هر حقیقتی وقتی در نظر گرفته شده و تمام اضافات و شوائب و اغیار از او خلع شود فقط یک چیز است، زیرا همیشه کثرت معلول لواحقی از قبیل زمان و مکان و جهت و موضوعات مختلف می باشد، و وقتی آن لواحق در نظر گرفته نشوند در این صورت آن حقیقت بیش از یک فرد نخواهد داشت. و هیچ چیزی به خودی خود کثرت پیدا نمی کند و صرف الشی ء هیچ گاه تمایزی از چیز دیگر نخواهد داشت.

از این قاعده در چند مبحث مهم فلسفی استفاده شده است، مثلاً یکی از ادله وجود ذهنی همین مسأله است. و نیز یکی از مهم ترین برهان های اثبات توحید می باشد، و نیز در مسأله بسیط الحقیقه کل الاشیاء ولیس بشی ء منها، و در مسأله اثبات وحدت حقه حقیقیه ذات مقدس خدا نه وحدت عددی او از این قاعده مهم استفاده شده است.

حضرت امام در تفسیر اسم شریف «العزیز» فرموده: «عزیز سه معنا دارد: غالب، قوی، فردی که معادل ندارد، و خدای متعال عزیز به معنای سوم است زیرا صرف الشی ء لایتثنی و لایتکرر وکلما فرضته ثانیا فهو هو کما هو المحقق فی مقامه».(۱) در این جا حضرت امام از این قاعده برای اثبات عزیز بودن خدا و این که هیچ چیزی معادل و شبیه او نیست استفاده کرده است. چون خدا صرف الوجود است و صرف هیچ گاه قابل تکرار و تثنیه نیست پس چیزی مساوی و قابل مقایسه با او نخواهد بود.

۱- ۱ . «شرح دعای سحر»، ص ۱۶۷.

کمتر کسی از فلاسفه از این قاعده برای اثبات عزت خداوند استفاده کرده است (گرچه در بحث «ند» نداشتن خدا به این قاعده تمسک کرده اند.) ولی حضرت امام یک نکته مهم اعتقادی را از این مسأله فلسفی اثبات کرده اند.

امکان ماهوی و امکان وجودی

یکی از بحث های فلسفی تفسیر و توضیح معانی مختلف «امکان» است. یکی از اقسام امکان امکان وجودی است، یعنی آن تعلق و وابستگی معلول به علت خود که معلول در برابر علت هیچ گونه استقلالی نداشته و صرف ربط و وابستگی به علت باشد. این امکان وجودی را امکان فقری یا فقر ذاتی نیز می گویند که تمام موجودات در برابر خدای سبحان فقر محض هستند نه فقیر یعنی حتی از خودشان ذات نیز ندارند که دارای صفت فقر باشد بلکه ذات آن ها نیز جز وابستگی و ارتباط به خدای سبحان نمی باشد. و اما امکان ماهوی یعنی چیزی که خود نوعی استقلال ذاتی داشته یا لااقل از ارتباط ذاتی او به علت قطع نظر شود.

حضرت امام در مقام بیان فرق این دو قسم به نکته بسیار ظریفی توجه کرده و می فرماید: «الامکان الوجودی یعتبر معه الغیر دون الثانی ای الامکان الماهوی».(۱) امام در این عبارت امکان وجودی را از اوصاف وجود دانسته و می گوید در امکان وجودی باید به علت و معلول آن توجه داشته باشیم. یعنی متوجه باشیم که معلول چیزی غیر از اصل ارتباط و وابستگی و فقر به علت نمی باشد، اما در امکان ماهوی توجهی به علت و ارتباط معلول به علت نشده است.

حدوث اسمی

در فلسفه اقسام تقدم و تأخر را ۹ قسم می دانند: بالرتبه، بالشرف، بالزمان، بالطبع، بالعلیه، بالجوهر، بالدهر، بالحقیقه والمجاز، بالحق.

۱- ۱ . «تعلیقات علی مصباح الانس» ص ۲۳۲.

مرحوم حاجی سبزواری یک قسم دیگر به آن اضافه کرده و می گوید:

والحادث الاسمی الذی مصطلحی ان رسم اسم جاحدیث منمحی(۱)

و مقصودش این است که «کان الله و لم یکن معه شی ء و لااسم و لارسم و لاصفه و لاتعین» که در مرتبه احدیت هیچ اسم و رسمی نبوده است. سپس از مرتبه احدیت اسماء و رسوم پدید آمده است. و این اسم ها و رسم ها نبودند و سپس پدید آمدند و دوباره سرانجام نیز مثل اول خواهد شد، و مقام فناء در احدیت به آن است که مثل اول شود.

این مسأله را مرحوم حاجی از کتاب های عرفانی گرفته و در فلسفه مطرح کرده است. اما کسی از او در این مسأله پیروی ننموده است.

حضرت امام خمینی رحمه الله می فرمایند: «اسماء و صفات موجود به وجود زائد بر ذات مقدس نیستند تا محتاج به سبب باشند».(۲) این کلام امام در واقع پاسخ کلام قیصری است که گفته است: اسماء و صفات از ذات مقدس فیضان نموده و لذا محتاج به علت هستند.

از دقت در این کلام استفاده می شود که حدوث اسمی صحیح نیست زیرا شک و تردید نیست که مرتبه احدیت همان غیب الغیوبی ایست که ما هیچ اسم و رسمی از آن نداریم و مرتبه و احدیت دارای اسماء و صفات است اما آنچه مهم است این است که آیا می توان گفت ابتدا مرتبه احدیت بدون اسماء و صفات بود و سپس اسماء پدید آمدند و یا آن که می توان گفت اسماء و صفات در مرتبه احدیت وجود ندارند و در مرتبه احدیت هستند. ظاهرا هیچ کدام از این ها صحیح نیست زیرا اولاً اسماء و صفات اتحاد و عینیت با ذات مقدس دارند و ثانیا اگر در مرتبه احدیت هیچ اسمی وجود ندارد پس حتی اسم خالق بودن نیز باید وجود نداشته باشد و در این صورت اسماء و صفات چگونه پدید آمده اند؟! به هر حال اصل اشکال این است که مرحوم

۱- ۱ . «شرح منظومه» ص ۸۲ .

۲- ۲ . «تعلیقات علی شرح فصوص الحکم» ص ۱۶۵.

حاجی فرموده: «فحدث وجود من المرتبه الاحدیه الاسماء والرسوم» و این فاء تفریع در کلمه «فحدث» وجهی ندارد، مخصوصا که لیس عند ربک صباح ولا مساء.

بله اگر مرتبه واحدیت و احدیت را طولی ندانسته بلکه عرضی بدانیم و کثرتی نیز مطرح نشود و در عین حال حفظ مراتب بشود در این صورت کلام حاجی می تواند صحیح باشد. وگرنه همان اشکال حضرت امام وارد می باشد که نباید اسماء و صفات را جدای از ذات مقدس دانست تا محتاج به علت باشند.

کلی طبیعی

یکی از بحث های مهم و مشترک منطق و فلسفه تقسیم کلی به طبیعی و منطقی و عقلی است. کلی منطقی و عقلی مسلما در خارج وجود ندارند. ولی بحث و نزاع در باب کلی طبیعی است: آیا کلی طبیعی در خارج وجود ندارد زیرا آن چیزی غیر از ماهیت نمی باشد. و ماهیت اعتباری است و هیچ اصالتی ندارد. یا آن که کلی طبیعی در خارج وجود دارد ولی وجود وصف به حال متعلق آن است، و وقتی گفته می شود کلی طبیعی وجود دارد مقصود وجود دارد مقصود این است که فرد او موجود است یا آن که وجود وصف به حال ذات اوست و خود کلی در خارج وجود دارد؟

سبزواری می فرماید: «شیخ در شهر همدان با عالم بزرگ و وارسته ای ملاقات کرد که معتقد بود کلی طبیعی در خارج به وجود واحد عددی در ضمن افراد خود موجود است».(۱) و در جای دیگر فرموده: «این مرد همدانی تصور می کرد که نسبت آن کلی طبیعی به افراد خود مثل نسبت یک پدر به فرزندان متعدد خود می باشد و در این صورت آن کلی متصف به صفات متضاد خواهد شد. اما شیخ الرئیس معتقد بود نسبت به آن کلی به افراد مثل نسبت آباء به اولاد یا چند پدر و چند فرزند می باشد».(۲)

این مسأله در اصول فقه در مسأله استصحاب کلی قسم ثانی و ثالث بسیار مهم

۱- ۱ . «شرح منظومه» ص ۲۳.

۲- ۲ . همان مدرک، ص ۹۹، به «اسفار» ج ۱، ص ۳۳۴ نیز رجوع شود.

است. هر کس که عقیده شیخ الرئیس را بپذیرد باید استصحاب کلی قسم ثالث را انکار نماید و کسی که پیرو رجل همدانی باشد استصحاب قسم ثالث نزد او صحیح خواهد بود. حضرت امام خمینی رحمه الله در بحث آن که اگر یک فرد از حقیقت کلیه فرشتگان سجود نماید آیا در این صورت باید سجود را به طبیعت کلیه نسبت دهیم یا به افراد آن می فرماید: «نظر صحیح همان است که شیخ الرئیس معتقد بود یعنی طبیعت با اختلاف افراد خود اختلاف پیدا می کند، و انسانیتی که زید در خارج دارد غیر از انسانیتی است که عمرو دارد و انسانیت هر شخصی غیر از انسانیت شخصی دیگر است. پس اگر یک فرد فعلی را انجام داد می توان آن را به طبیعت نسبت داد، اما اسناد آن به همه افراد جایز نیست».(۱)

بنابراین امام همان نظر مشهور و قول ابن سینا را پذیرفته است.

حرکت جوهری و تجدد امثال

هر نفس نو می شود دنیا و ما بی خبر از نو شدن اندر بقا

عمر همچون جوی نونو می رسد مستمری می نماید در جسد(۲)

مسأله حرکت و اقسام آن از مباحث اساسی فلسفه و عرفان است، و در طول ۲۵ قرنی که از عمر فلسفه می گذرد همیشه فلاسفه بزرگ آن را مورد بحث و کاوش قرار داده اند. پیش از صدرالمتألهین همگان وجود حرکت در چهار مقوله کم، کیف، وضع، این را قبول داشتند، اما وقتی حرکت در جوهر مطرح می شد می دیدند پذیرفتن آن لوازمی را به دنبال دارد که التزام به آن ها برای آنان دشوار می نمود به ناچار اصل حرکت جوهری را انکار می کردند. صدرالمتألهین برای اولین بار مسأله حرکت جوهری را در فلسفه به طوری اثبات و مدلّل ساخت که اکثر قریب به اتفاق فیلسوفان متأخر از او آن را پذیرفتند.

ص: ۱۹۹

۱- ۱ . «تعلیقات علی شرح فصوص الحکم» ص ۱۰۰.

۲- ۲ . «مثنوی» ص ۳۳.

حرکت جوهری تأثیر شگرفی بر مباحث فلسفه داشته است. و در بحث های زیادی از آن کمک گرفته می شود مثل:

۱ _ حدوث زمانی عالم.

۲ _ پذیرفتن مراتب و مقامات گوناگون و نشآت متفاوت وجودیه نفس انسانی.

۳ _ ترکیب اتحادی ماده و صورت.

۴ _ امکان سیر از ماده به ماورای ماده.

۵ _ تحلیل صحیح معاد جسمانی.

۶ _ تأثیر اعمال و ملکات انسانی بر روح و نفس او.

۷ _ ربط حادث به قدیم.

۸ _ حدوث جسمانی نفس و بقاء روحانی آن.

۹ _ پذیرفتن حرکت در مقوله فعل و انفعال و متی و...

بحث از حرکت جوهری بحث فلسفی است و بحث از تجدد امثال و خلق جدید و تبدل تعینات امکانی و عدم تکرار در تجلی بحث عرفانی است. ارتباط و پیوند حرکت جوهری با تجدد امثال خود یک مقاله مفصل را می طلبد.

تجدد الامثال کونا ناصری اذ الوجود جوهر فی الجوهری(۱)

ما در این جا فقط به بحث از نظرات حضرت امام خمینی رحمه الله رضوان الله علیه در این مسأله می پردازیم.

یکی از استدلال های عرفا بر تجدد امثال این است که تجلی خداوند تکرار ندارد و کل یوم هو فی شأن. گرچه تجلیات شبیه یکدیگرند اما هرگز خداوند در یک صورت برای دو نفر متجلی نشده است و نیز در یک صورت برای یک نفر در دو لحظه و دو مرتبه متجلی نشده است. و اتساع الهی اقتضا می کند که چیزی در وجود مکرر نشود.(۲)

حضرت امام در این باره می فرماید: «خدا دائما در حال تجلی است گاهی به اسم

۱- ۱ . «شرح منظومه» ص ۲۴۶.

۲- ۲ . رجوع شود به «فتوحات مکیه» چاپ جدید، ج ۱۲، ص ۹۷.

ظاهر خود مثل رحمن و مبدء، و گاهی با اسم باطن خود مثل مالك و قاهر و معید. و تمام حقایق دائما در حال ظهور و بطون هستند. پس کل یوم هو فی شأن که از جمال به جلال و از ظهور به بطون دارای شأن های مختلف است».(۱) و در جای دیگر فرموده است: «تجلی خدا ظهور و بطون و قبض و بسط دارد، و آن چه با تجلی تعینات ظاهر پدید می آید تحت نور کبریاء مخفی می شود و با تجلّی اسماء باطن قبض می شوند، و دوباره مجلی تجلّی می شوند و سپس باطن و پس از آن ظاهر و پس از آن باطن و همین طور... ».(۲)

و این یک دلیل مهم عرفانی است بر تجدد امثال که هر چیزی در هر لحظه جدید است، زیرا چیزی که الان در تحت اسم ظاهر است در لحظه دیگر مظهر اسم باطن می باشد و از ظهور به بطون و از بطون به ظهور در حرکت است.

یکی دیگر از استدلال های عرفا بر تجدد امثال تعمل آصف بن برخیا است که از راه اعدام و ایجاد تخت بلقیس را نزد سلیمان حاضر نمود.(۳) محی الدین ابن عربی و قیصری مسأله بردن تخت را در کمتر از یک چشم به هم زدن از باب اعدام و ایجاد می دانند و این چیزی شبیه مسأله اعاده معدوم است، که امتناع آن از بدیهیات می باشد مگر آن که گفته شود آنچه ایجاد می شود شبیه وجود قبلی است نه عین تا مشکل اعاده معدوم پیش نیاید.

حضرت امام می فرمایند: «این اعدام تخت بلقیس اعدام مطلق نیست تا مشکل اعاده معدوم مطرح گردد، بلکه اعدام به معنای ادخال تحت اسماء باطنی است که مناسب آن می باشد، و ایجاد به معنای اظهار از اسماء ظاهره که مناسب آن باشد. و این ظهور و بطون از راه انتقال نیست زیرا افعال افراد کمّل (که افعال آنان افعال خدا است) اجل است از آن که دارای زمان حرکت باشند یا زمان و حرکت بر آنان تسلط داشته باشد. و مسأله تخت بلقیس و سلیمان احتمال دارد از باب طیّ مکان یا بط ء زمان باشد،

۱- ۱ . «تعلیقات علی مصباح الانس» ص ۳۰۱.

۲- ۲ . همان مدرک، ص ۳۰۵.

۳- ۳ . «فصوص الحکم» با تصحیح ابوالعلاء عفیفی، ص ۱۵۵.

زیرا تمام عوالم خاضع ولی کامل می باشند».(۱)

این نکته در کلام حضرت امام بسیار مهم و دقیق است و کمتر کسی متوجه آن شده است. مضامین روایات اهل بیت علیهم السلام و اعمال آنان تنها با همین سخن عرشی حضرت امام قابل تفسیر است مثلاً حضرت علی علیه السلام شبی هزار رکعت نماز می خوانده است و نیز مدت معراج و پنجاه رکعت نماز حضرت رسول صلی الله علیه و آله و تمام مسائل معراج در کمتر از چشم به هم زدنی بوده است. و همچنین برخی از مکاشفات افرد کمّل چنین می باشد.

سپس حضرت امام در مقام اعتراض به محی الدین که آوردن تخت بلقیس را در کمتر از چشم به هم زدن از باب اعدام و ایجاد می داند می فرماید: «کشف این عارف همین قدر است که با سخن خود قدرت ولی خدا را محدود کرده است. اما کشف محمدی صلی الله علیه و آله اقتضاء دارد که قدرت خدا را محدود نکنیم و بگوییم انتقال از مسافت دور نیز جایز است حتی اگرچه در کمتر از چشم به هم زدنی باشد، زیرا وقتی نور حسی در یک ثانیه ۶۰ هزار فرسخ حرکت می کند به طریق اولی نور روحانی و قوای ملکوتی قدرتی فراتر از نور حسی داشته و بلکه قابل مقایسه با آن نمی باشند».(۲)

بنابراین نظر حضرت امام مسأله تخت بلقیس را نمی توان دلیل بر تجدد امثال یا حرکت جوهری قرار داد.

نکته دیگر این که اشاعره معتقدند که عرض بیش از یک لحظه باقی نمی ماند. محی الدین ابن عربی به آنان اعتراض کرده و می گوید: همه عالم عرض است.(۳) یعنی اشتباه اشاعره آن است که عالم را مرکب از جوهر و عرض دانسته اند، و این با وحدت وجود سازگار نیست بلکه تمام عالم عرض است و موجب بقاء غیر از موجب فناء است، پس در هر آنی فنائی و بقائی حاصل می شود و تکراری در تجلی نیست. بلکه یک تجلّی موجب فناء است و یک تجلّی دیگر موجب بقاء است.

۱- ۱ . «تعلیقات علی شرح فصوص الحکم» ص ۱۹۱.

۲- ۲ . «تعلیقات علی شرح فصوص الحکم» ص ۱۹۱.

۳- ۳ . «فصوص الحکم» با تصحیح عفیفی، ص ۱۲۵.

حضرت امام این تحقیق ابن عربی که تمام عالم عرض است را پـذیرفته است(۱) و معتقـد است که اشـیاء تنها تعینات حقیقت وجود می باشـند، و ماهیات قیام بذات خود نداشته بلکه قیامشان به قیّوم مطلق است. پس تمام عالم عرض است. سپس حضرت امام فرموده: حتی خود وجود منبسط نیز عرض و قائم به حق است، گرچه بین قیام وجود منبسط به خـدا با قیام ماهیات به وجود منبسط تفاوت بسیار مهم است. پس امام همه اشیاء حتی وجود منبسط را نیز عرض دانسته و قیام تمام این اعراض به خدا است.

در این جـا حضـرت امـام عرض را به همان معنای فلسـفی در نظر گرفته است گرچه در کتاب های عرفانی معنای دیگری برای عرض ذکر شده که با معنای فلسـفی آن تفاوت دارد و حضرت امام نیز به خوبی به آن واقف بوده است و بلکه صریحا فرموده: «جوهر نزد حکیم همـان عرض نزد عـارف است»(۲). به هر حـال ماهیات هیـچ حقیقتی نداشـته و نمی تواننـد قائم به ذات خود باشـند. و امـام در مقـام اشـکال به قیصـری و محی الـدین فرموده است: «تحقیق آن است که گفته شود تمام عالم چیزی غیر از تعینـات نیست و غیر از عرض چیزی نیست، بنـابراین نیـازی نیست که به تعریف انسـان و جسم و حیوان پرداخته و از آن طریق ثابت کنیم که این ها عرض هستند آن گونه که محی الدین یا قیصری زحمت آن را کشیده اند».(۳)

ضمنـا توجه به این نکته نیز مهم است که وقتی گفته می شود عـالَم در هر لحظه فناء می گردد این نیست که معـدوم شود بلکه مقصود حرکت تکاملی و تصاعدی عالم است. حضرت امام فرموده است: «این که عالم در حال فناء است به معنای عدم نیست بلکه به معنـای رجوع از ملـک به ملکوت است. پس در هر آنی تجلی جدیـدی از ملکوت نـازل شـده به ملـک می رسـد و از ملک به ملکوت بر می گردد. پس تمام دار وجود در حال تبدل و تجدد است. پس عالم حادث است و در هر لحظه از عقل به

۱- ۱ . «تعلیقات علی شرح فصوص الحکم» ص ۱۷۱.

۲- ۲ . «تعلیقات علی شرح فصوص الحکم» ص ۱۷۲.

۳- ۳ . همان مدرک.

هیولی و از هیولی به عقل می رسد.(۱)

در این جا به جهت طولانی شدن این مبحث از تفاوت های حرکت جوهری و تجدد امثال صرف نظر می کنیم _ علاوه بر آن که حضرت امام نیز در این موضوع ظاهرا چیزی مطرح نکرده اند _ و خواننده را به مقاله «حرکت حبی» در نامه مفید شماره ۲ ارجاع می دهیم.

علم

بحث علم یکی از مهم ترین بحث های فلسفی است، بعضی از فلاسفه آن را ذیل مقوله کیف نفسانی قرار داده اند، برخی دیگر آن را از مقوله اضافه دانسته اند و بعضی از فلاسفه نیز مبحث علم و عالم و معلوم را مستقل از سایر مباحث عنوان کرده اند. اما به هر حال بحث علم به صورت پراکنده و متفرق در کتاب های فلسفی مطرح شده است. و کسی که بخواهد تحقیق جامع و کاملی درباره علم به دست آورد باید مبحث وجود ذهنی و بحث کیف نفسانی و بحث عقل و عاقل و معقول و بحث از معرفت نفس و بحث علم واجب تعالی را ضمیمه و کنار یکدیگر قرار دهد تا بتواند نظر دقیقی درباره علم ارائه دهد.

بحث از کیفیت علم واجب تعالی معرکه آراء مختلف بوده و اقوال زیادی در آن وجود دارد. بهترین تفسیر از علم خدا آن است که هیچ کمال وجودی را از ساحت قدس ذات ربوبی نباید دور دانست، و او چون بسیط الحقیقه است بنحو اعلی واجد همه کمالات است، پس همه چیز معلوم اوست چه مجرد و چه مادی، و این علم او علم تفصیلی است در عین اجمال و اجمال است در عین کشف تفصیلی. علم اجمالی او قبل از ایجاد است و علم تفصیلی او پس از ایجاد می باشد. و حضرت امام نظر شیخ اشراق را در باب علم واجب صحیح می داند که همین چیزی است که بیان شد.(۲)

۱- ۱ . «تعلیقات علی شرح فصوص الحکم» ص ۱۷۳.

۲- ۲ . «مصباح الهدایه» ص ۵۴.

در این جا این سوال مطرح می شود که اختیار و آزادی مردم در اعمال خود با علم خداوند چگونه قابل جمع می باشند؟ معمولاً متکلمین و فلاسفه در مقام پاسخ می گویند علم تابع معلوم است نه آن که معلوم تابع علم باشد.

حضرت امام خمینی رحمه الله نیز گرچه گاهی مسأله تابعیت علم بر معلوم را مطرح کرده است،(۱) ولی این را به عنوان شرح و بسط کلام محی الدین بیان کرده است ولی نظر خود حضرت امام این است که: «علم خدا تابع معلوم نیست زیرا علم ذاتی او به هیچ وجه تابع معلوم نیست و حتی علم ظهوری فعلی او نیز تابع معلوم نمی باشد زیرا اضافه اضافه اشراقی است و فیض اشراقی و وجود منبسط مقدم است بر ماهیات و تعینات».(۲)

به هر حال حضرت امام نظر شیخ اشراق را در باب علم صحیح دانسته که علم خدا ذاتی و مقدم بر اشیاء است و به وجه فعلی (علم فعلی او) عین اشیاء است.(۳)

مسأله دیگر آن است که آیا علم خداوند به جزئیات علی نحو الجزئی است یا به نحو کلی می باشد؟ حضرت امام علم خدا را به جزئیات علی نحو الکلی می داند.(۴)

ضمنا نوعا متکلمین و فلاسفه سمع و بصر را که از صفات خداوند است به همان علم برمی گردانند اما حضرت امام معتقد است که سمع و بصر به علم برگشت نکرده و آن ها را جدا و مستقل از علم می داند،(۵) گرچه در آن ذات مقدس همه صفات توحید داشته و به یک چیز برگشت کرده و آن هم همان ذات مقدس است.

اراده

چون یکی از صفات کمال برای موجود بما انه موجود «اراده» می باشد و ذات مقدس الهی نباید از هیچ کمالی خالی باشد پس اراده یکی از صفات الهی

۱- ۱ . «تعلیقات علی مصباح الانس» ص ۲۴۴.

۲- ۲ . همان مدرک، ص ۲۷۴. و در رساله «طلب و اراده» ص ۱۲۵ نیز به آن اشاره کرده اند. و باید بین علم فعلی و انفعالی فرق گذارد.

۳- ۳ . «مصباح الهدایه» ص ۵۴.

۴- ۴ . «تعلیقات علی مصباح الانس» ص ۲۷۴.

۵- ۵ . «تعلیقات علی شرح فصوص الحکم» ص ۶۳ .

خواهد بود.(۱)

صفات خدای متعال به ذاتی و فعلی تقسیم می شوند، علم و قدرت از صفات ذات بوده و کلام و خلق و رزق از صفات فعل می باشند. ولی در مورد اراده اختلاف است، متکلمین اراده را از صفات فعل می دانند و فلاسفه آن را از صفات ذات قرار داده اند. اگر اراده از صفات ذات باشد قدیم خواهد بود و اگر از صفات فعل باشد حادث می باشد.

اگر اراده به معنای کیفیت نفسانی غیر از علم و شوق باشد چنین اراده ای در ذات مقدس خداوند وجود ندارد و باید آن را از صفات فعل دانست. و اگر اراده به معنای علم به نظام اصلح باشد عین علم و از صفات ذات خواهد بود. بسیاری از فلاسفه در بیان اراده حق تعالی دچار شک و تردید شده اند.(۲) ولی حضرت امام خمینی رحمه الله این مشکل را به خوبی حل کرده و می فرماید: «خداوند یک اراده ای دارد که عین ذات مقدس اوست و قدیم می باشد. و یک اراده ای دارد که مربوط به مقام فعل بوده و به اعتبار تعینات که حادث و زائل می باشند حکم آن ها را دارد، گرچه به جهت مقام اطلاق خود نیز قدیم است. و همان گونه که علم دارای مراتب متفاوتی است یک مرتبه آن مفهوم مصدری است، و یک مرتبه آن عرض است، و یک مرتبه آن جوهر است و یک مرتبه آن واجب و قائم بذات و موجود لذاته است اراده نیز چنین است».(۳)

در این جا ذکر چند نکته دارای اهمیت است:

۱ ـ کسی که اراده را به معنای علم به نظام احسن بداند در واقع صفات خدا را در مرتبه احدیت از معنا و مفهوم خود منسلخ کرده است و در این صورت آن صفات قابل برهان نخواهند بود زیرا ما برهان را بر همان مفهومی می آوریم که خودمان از آن کلمه می فهمیم و اگر اراده به معنای علم به نظام احسن باشد در این صورت ما برهانی بر اثبات اراده در ذات مقدس خدا نداریم و فقط باید بگوییم خدا عالم است و برهان

۱- ۱ . «رساله طلب و اراده» ص ۲۴.

۲- ۲ . مقدمه آقای آشتیانی بر «مصباح الهدایه» ص ۱۸.

۳- ۳ . «شرح دعای سحر» ص ۱۸۱ ـ ۱۸۲.

بر علم آورده شود.

۲ _ علامه طباطبایی اراده را ضمن بحث قدرت مطرح کرده است و ملاصدرا ضمن بحث علم. ولی حضرت امام معتقد است که اراده را نباید به علم تفسیر نمود.(۱)

۳ _ «رساله طلب و اراده» امام خمینی رحمه الله گرچه به عنوان و ضمن بحث اصولی تألیف شده است اما یک رساله کاملاً فلسفی بوده و به صورت گسترده از این مسأله بحث کرده است که عصاره آن همان چیزی است که از «شرح دعای سحر» نقل کردیم.

۴ _ حضرت امام در «رساله طلب و اراده» اراده را از صفات ذات دانسته و سپس فرموده است: «وللاخبار الوارده فی المقام الموهمه خلاف ما ذکرنا توجیه لطیف لایسع المقام ذلک»(۲). در روایات معمولاً اراده جزء صفات فعل قرار داده شده است ولی در کتاب های فلسفی جزء صفات ذات شمرده شده است. امام می فرماید این روایات گرچه ظاهرا خلاف گفته ما را می فهمانند ولی این ها توجیه لطیفی دارند که این رساله گنجایش ذکر آن را ندارد. مقصود از این توجیه لطیف همان است که از «شرح دعای سحر» نقل کردیم. به آن کتاب رجوع شود که در آن جا حضرت امام تعدادی از این روایات را نقل کرده و همان مراتب علم و اراده را بیان نموده است. و این احتمال نیز وجود دارد که این روایات به میزان فهم سائل جواب داده باشند یا مطابق سوال سائل زیرا مقصود سائل از «اراده» همان مشیتی است که به اشیاء خارج تعلق گرفته است و این از صفات فعل می باشد.

تفسیر کراهت

ملاصدرا در بحث از اراده خدای متعال حدیث: «ما ترددت فی شی ء انا فاعله کترددی فی قبض روح عبدی المؤمن»(۳) را نقل کرده است و فرموده کسی که بخواهد جمع بین قوانین عقلی و احکام شرعی بنماید این مسأله برای او از مشکلات علوم

۱- ۱ . «تعلیقات علی شرح فصوص الحکم» ص ۶۳ .

۲- ۲ . «رساله طلب و اراده» ص ۳۳.

۳- ۳ . «اصول کافی» ج ۲، ص ۲۴۶؛ «مرآه العقول» ج ۹، ص ۲۹۷.

خواهد بود. سپس کلام میرداماد را در تفسیر این حدیث نقل کرده است. و پس از آن گوید:

«والـذی سـنح لهـذا الراقم المسـکین ان وجود لهذه الاشـیاء الطبیعیه الکونیه وجود تجددی... »(۱) و تردیـد را به معنـای تغییر و تبدلی قرار داده است که در حرکت جوهری مطرح می شود. و فرموده هر تغییر سابقی امکان اسـتعدادی برای رسـیدن به مرتبه دیگر می شود و فرموده این گونه تغییرات در نوع انسان بیشتر وجود دارد.

حضـرت امام خمینی رحمه الله در این جا تعلیقه ای بر کلام صـدرالمتألهین نگاشـته و پس از اشـکال به صاحب اسـفار و کافی ندانسـتن کلاـم او در شـرح حـدیث خود معنای دقیقی بر آن عنوان کرده انـد. ما در این جا عین تعلیقه امام را به صورت کامل نقل می کنیم:

«بسم الله الرحمن الرحیم»

قوله قدس سره: والذی سنح لهذا الراقم المسکین... »

لاـیخفی انّ لمـا ذکره مع بُعـده فی نفسه لایلاـئم مع ذیـل الحـدیث وهو قوله تعـالی ـ علی مـا نقـل ـ: «یکره الموت وانـا اکره مساءته». والـذی سـنح لهـذا الضـعیف فی معنی الحـدیث ـ والعلم عنداللّه ـ یتضح بعد تقدمه مقدمه وهی: إن عبادالله اما عرفاء واولیـاء تکون قبله توجههم هو جهـاله، ولاـ ینظرون الا الی محبوبهم وهم یشاهـدون الحق وینجـذبون الیه فطره وجبله ولا یکون العالم حجابا لهم عن جماله تعالی.

واما منغمرون فی زخارف الدنیا ویکون وجهه نظرهم الی الدنیا من غیر نظر الی عالم القدس ومحفل الانس، وهم الملحدون فی اسماء الله.

وامـا المؤمنون بـالله الـذین هم بحسب نور الایمـان متوجهون الی عـالم القـدس وبحسب توجههم الی الکـثره والملـک یکرهون الموت.

والله تعالی اخبر عن حالهم من هـذه التجاذب الملکوتی والملکی والالهی والخلقی، یقول: مایکون التجاذب الکذائی فی موجود من الموجودات مثل العبـد المؤمن، هو یکره الموت لتوجهه الی الملک وانا اکره مساءته التی هی بقاءه فی الـدنیا تبع حب خیره الذی هو

۱- ۱ . «اسفار» ج ۶، ص ۳۹۲، ذیل فصل ۱۲ از موقف چهارم.

تبع حب الذات الاحدی. واما العارف بالله فلایکون مجذوبا الی الملک الا قلیلًا وفی بعض الاحیان حسب اختلاف مراتبهم. واما غیرهما من سایر الناس فلا یکونون مجذوبین الی الله تعالی.من السید روح الله الخمینی».(۱)

حضرت امام اولاً به معنای حدیث توجه کرده و مسأله قبض روح مؤمن نه غیر مؤمن را در نظر داشته است. و ثانیا هم تردید و هم کراهت را توضیح داده است. ملاصدرا به معنای تردید پرداخته بود اما کراهت و مؤمن و قبض روح را تفسیر نکرد ولی کلام امام از همه این جهات جامع بوده و غیر از آن که مفردات حدیث را شرح کرده است به توضیح محتوای آن نیز پرداخته است.

شمول اراده خدا

آیا فاعل های طبیعی مثل خورشید در تابش خود و فاعل های انسانی در اعمال مستقل در تأثیر بوده و همه اعمال آنان به خودشان نسبت داده می شود و خداوند پس از آفریدن این فاعل ها از آنان منعزل گردیده مثل بَنّاء که پس از ساختن بِناء کاری به آن ندارد. یا آن که هر چیزی از فاعلیت و تأثیر منعزل بوده و فقط عادت خداوند بر آن جاری شده که برخی از اشیاء را پس از اشیاء دیگر پدید آورد؟

اشاعره و همه جبری مسلکان هر حادثه ای را مستقلًا و بلاواسطه به خداوند نسبت می دهند و نقش وسائط را انکار می نمایند. معتزله نیز قائل به تفویض بوده و خدا را از تأثیر منعزل ساخته و خلق را مستقل در تأثیر می دانند.

تمام شیعیان در طول تاریخ به راهنمایی ائمه طاهرین علیهم السلام قائل بوده اند که «لاجبر ولا تفویض بل امر بین الامرین». ولی تفسیر امر بین الامرین و نحوه استدلال بر آن متفاوت بوده است. حضرت امام خمینی رحمه الله در این مقام فرموده است: «کلام معتزله در واقع به معنای استقلال ممکنات در تأثیر و استغناء آنان از واجب تعالی است یعنی منعزل شدن حق تعالی و این محال است زیرا ممکن الوجود وقتی ممکن الوجود

ص: ۲۰۹

۱- ۱ . «مجله کیهان اندیشه» شماره ۱۱، مقاله آقای احمدی یزدی. و نیز شماره ۱۸، ص ۴۴.

است که مستقل در تأثیر نباشد. همچنان که نسبت دادن هر چیزی بلاواسطه به خدای متعال مستلزم کثرت در ذات مقدس خدا است و محال می باشد. بنابراین قول صحیح آن است که گفته شود موجودات امکانی تأثیر دارند ولی در تأثیر خود مستقل نیستند و فقط خداوند مستقل در تأثیر است و سایر موجودات عین ربط و فقر و تعلق محض به او هستند. و چون ممکن عین ربط است پس فعل ممکن الوجود در عین آن که فعل اوست فعل خدا می باشد و این همان امر بین الامرین است و آیه شریفه «وَ ما رَمَیْتَ إِذْ رَمَیْتَ»نیز به آن اشاره دارد بنابراین یک عمل را به خداوند و نیز به وسائط می توان نسبت داد».(۱)

شرور

یکی از بحث های فلسفی آن است که چگونه شر در قضای الهی پدید می آید. از قدیم فلاسفه به این مسأله پرداخته اند. افلاطون شرور را عدمی می دانست و ارسطو شرّ را قلیل و خیر را کثیر می دانست. و سایر فلاسفه پیرو یکی از این دو نظر بوده اند.

حضرت امام خمینی رحمه الله معتقد است که: «شرور از لوازم و تنگناهای عالم طبیعت می باشند و شرور عدمی می باشند ولی عدم مضاف بهره ای از وجود دارد به همین جهت شرور احتیاج به فاعل دارند ولی این شرور مجعول بالعرض هستند نه مجعول بالذات. یعنی اثر هر فاعلی را هم می توان به خدا نسبت داد و هم می توان به وسائط و صاحب آن اثر ولی سزاوار آن است که همه خوبی ها به خداوند نسبت داده شوند و همه بدی ها به صاحبان آن ها. زیرا همه خوبی ها مجعول و مخلوق هستند و منشاء خلقت خداوند می باشد اما شرور مقتضا و لوازم عالم ماده هستند پس سزاوار آن است که به همین مادیات نسبت داده شوند. و به عبارت دیگر شرور بالذات به ممکنات نسبت داده می شوند و بالعرض به خداوند و آیه شریفه که فرموده: «کُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللّهِ» معنایش این است که همه چیز مجعول خدا است چه آن هایی که مجعول

۱- ۱ . «رساله طلب و اراده» ص ۷۳.

بالـذات هسـتند و چه آنچه که مجعول بـالتبع و بـالعرض است. ولی خیرات بالـذات «مـن الله» هستند و شـرور بالـذات «من الممکنات» می باشند».(۱)

در این فرمایش حضـرت امام اولاً شرور نه به صورت عدم محض مطرح شده اند آن گونه که افلاطون می گوید و نه به عنوان خیر کثیر و شـر قلیل. بلکه امام مسأله عـدم مضاف و وجودی بودن شـرور را در نظر گرفته ولی آن ها را مثل ماهیت یا اتصاف مجعول بالتبع و بالعرض می داند نه بالذات. مثلاً کسـی که بخواهد گندم کشت کند هدف بالذات و اصلی او به دست آوردن گندم است اما به هر حال لوازمی از قبیل به دست آمدن کاه و... نیز پدید خواهد آمد که مجعول و مقصود بالعرض می باشند.

عنایه الهیه

هدف خداوند متعال از آفرینش انسان و جهان چه بوده است؟

نمـط شـشم اشارات به بحث از غایات و مبادی آن ها اختصاص دارد و شـیخ در شـش فصل ابتـدای این نمط به بحث از غایت خداوند پرداخته است و هر گونه غایتی را از فعل خداوند نفی کرده است بلکه شیخ معتقد است زشت ترین کلام آن است که گفته شود امور عـالیه و مبـادی بالاـ کاری را برای پایین انجام می دهنـد زیرا انجام دادن این ها بهتر است.(۲) و بعضی به غلط تصور کرده اند که خداوند خودش غایت نداشته اما فعل او غایت دارد. و شیخ این کلام را به شدت ردّ کرده است.

حضـرت امام خمینی رحمه الله در این موضوع معتقـد است که: «گرچه غرض و فایـده بر کارهای خدا مترتب است اما خدا در کارهای خود غرضی ندارد. زیرا غرض مؤثر در فاعل است و فاعلیت فاعل معلول علت غایی است، پس اگر کسی بگوید: خدا کـاری را انجـام می دهـد برای آن که به مردم نفع رسانـد نه برای نفع خودش، این کلام همان مقـدار فاسـد و اشـتباه است که گفته شود فداکاری را برای رسیدن خودش به یک غرض

۱- ۱ . «رساله طلب و اراده» ص ۷۸.

۲- ۲ . «شرح اشارات» ج ۳، ص ۱۴۳.

انجام دهد. و هر دو کلام باطل است چه آن که غرض برای فاعل در نظر گرفته شود یا غرض برای فعل. البته معنای این کلام آن نیست که کارهای خداوند عبث باشد بلکه مقصود آن است که خداوند در فعل خود تحت تأثیر چیزی نیست و مستکمل به فعل خود نمی باشد. ولی اشکالی ندارد که گفته شود غایت فعل خدا خود ذات مقدس اوست و خداوند فاعل بالحُبّ باشد و عاشق ذات خود باشد، همان گونه که حدیث شریف: «کنت کنزا مخفیا فاحببت ان اعرف» دلالت بر آن دارد، یعنی غایت خداوند حب به ذات خودش می باشد».(۱)

بسیط الحقیقه کل الاشیاء

این قاعده از غوامض علوم است و به گفته ملاصدرا جز با کمک خداوند کسی به فهم نائل نمی آید و بلکه پیش از او کسی به درستی این قاعده را درک نکرده است.(۲)

در این قاعده گفته می شود: اگر هویت بسیطه الهیه کل الاشیاء نباشد لازم می آید که ذات مقدس خدا مرکب از کون الشی ء ولا کون باشد و این ترکیب است در حالی که فرض این است که او بسیط بوده و هیچ گونه ترکیبی ندارد. و اگر ما صفات خداوند را به ثبوتیه و سلبیه تقسیم می کنیم به معنای ترکیب از اثبات و سلب نیست بلکه صفات سلبیه خدا در واقع سلب سلب می باشند.

این قاعده آثار فراوانی در فلسفه و عرفان دارد مثل مسأله فرد و تام الحقیقه بودن واجب تعالی، و مسأله اجمال در تفصیل و تفصیل در اجمال، و نیز النفس فی وحدتها کل القوی.

النفس فی وحدته کل القوی وفعلها فی فعله قد انطوی(۳)

حضرت امام در کتاب های خود این قاعده مهم را مطرح کرده و چند نکته مهم از آن استفاده کرده است مثل تجسم ملکات مختلف در قیامت، و یک انسان در یک

۱- ۱ . «رساله طلب و ارده» ص ۴۳ _ ۴۵.
۲- ۲ . «اسفار» ج ۶، ص ۱۱۱.
۳- ۳ . «شرح منظومه» ص ۳۱۴.

لحظه می تواند صورت های مختلف داشته باشد، و نیز در مسأله وجود صفات متقابله از قبیل بطون و ظهور و اوّلیت و آخریت و سخط و رضا و رحمت و غضب و ضار و نافع در مرتبه ذات مقدس الهی. حضرت امام می فرماید: «حقیقه الوجود المجرده عن کافه التعلقات وعین الوحده وصرف النوریه لما کانت بسیط الحقیقه وعین الوحده وصرف النوریه بلاشوب ظلمه العدم وکدوره النقص فهی کل الاشیاء ولیست بشی ء منها».(۱)

معرفت نفس

بعضی از فلاسفه قدیم فلسفه را به «معرفت نفس» تعریف کرده اند، و این نشان دهنده اهمیت این مسأله است و در آیات شریفه روایات تأکید و اهتمام زیادی به معرفت نفس داده شده است. بحث معرفت نفس در کتاب «شفاء» و «اشارات» و «شرح منظومه» ذیل بحث از طبیعیات قرار گرفته است، و ابن سینا در «اشارات» بحث نفس را برزخ و حدفاصل بین طبیعیات و الهیات قرار داده است و مقصودش این بوده است که نفس انسانی در عالم طبیعت زاده می شود اما پس از پرورش در عالم ماده وسیله ای برای پرواز در ملکوت می گردد. و متأسفانه در کتاب های درسی متداول حوزه مثل «بدایه الحکمه» و «نهایه الحکمه» بحث معرفت نفس مطرح نشده است. با این که این مسأله از امهات مسائل فلسفی است.

حضرت امام خمینی رحمه الله راه رسیدن به معارف الهی و بلکه تمام حقایق را در معرفت نفس می داند و فرموده است: «والمرقاه لامثال هذه المعارف بل کل الحقائق للسالک العارف معرفه النفس، فعلیک بتحصیل هذه المعرفه فانها مفتاح المفاتیح ومصباح المصابیح من عرفها فقد عرف ربه».(۲) و در جای دیگر فرموده: «هل قرأت کتاب نفسک وتدبرت فی تلک الآیه العظیمه التی جعلها الله مرقاه لمعرفته ومعرفه اسمائه وصفاته... ».(۳)

۱- ۱ . «شرح دعای سحر» ص ۴۵.

۲- ۲ . «مصباح الهدایه» ص ۱۸.

۳- ۳ . همان مدرک، ص ۴۰.

به هر حال حضرت امام در این عبارت ها سفارش می کند که برای شناخت حقایق راهی غیر از معرفت نفس وجود ندارد و باید به وسیله آن به شناخت نفس نائل آمد.

تکامل برزخی

این مسأله ابتدا در آیات و روایات مطرح شد و پس از آن به صورت یک بحث فلسفی در کتاب های فلسفی عنوان شده است. چون تکامل و حرکت به معنای فروج تدریجی از قوه به فعل است و در مجردات چیزی بالقوه نیست و هر چه دارند فعلیت محض است پس باید حرکت و تکامل همراه با ماده باشد، بنابراین پس از مرگ و در عالم برزخ که بدن وجود ندارد باید تکامل نیز وجود نداشته باشد. ولی چون آیات و روایات دلالت بر این تکامل داشته اند فلاسفه به این وسیله متوجه بدن مثالی یا برزخی انسان شده اند که روح به وسیله آن تکامل برزخی پیدا خواهد کرد.

حضرت امام فرموده: «این مقام از مهمّات علم سلوک و معرفت است و تکامل برزخی با تکامل در دنیا متفاوت است، زیرا دنیا دار هیولی و استعداد و ماده است. و به این وسیله ترقی جوهری و کمال ذاتی برای انسان حاصل می شود، اما ترقی یا تکامل اخروی به معنای زیاد شدن درجات انسان است یا تکامل برزخی به معنای از بین رفتن غرائب و حجاب ها و کدورت ها و هیئت های تاریک به وسیله فشار قبر و عذاب برزخ می باشد، و به این وسیله برای نفس صفا حاصل گشته و تجلیات بر او حاصل می شود و شفاعت کبری در این موقع حاصل می گردد».(۱)

زیارت قبور

شاید ابتدا برای برخی از افراد عجیب به نظر رسد که ما مسأله زیارت قبور را به صورت فلسفی مطرح کنیم اما با اندکی درنگ علت آن روشن می شود. اولین فیلسوفی که بحث زیارت قبور را به صورت فلسفی عنوان کرده است فخر رازی

۱- ۱ . «تعلقات علی شرح فصوص الحکم» ص ۱۷۰.

است که رساله مستقلی در این موضوع نوشته است. و با ده برهان فلسفی آن را اثبات نموده است. (این رساله هنوز به صورت مخطوط می باشد).

امروزه وهابیان این مسأله را به شدت مورد انکار قرار داده اند، اما تاریخ گواهی می دهد که تمام مردم دنیا به قبور بزرگان خود احترام گذارده و بلکه آن ها را وسیله نزد درگاه الهی قرار می داده اند. مثلاً شاگردان ارسطو پس از مرگ او سر قبر استاد خود مباحثه کرده و در هر مسأله ای که با مشکلی مواجه می شدند به صاحب قبر متوسل می شدند، و از او تقاضای فهم آن مسأله را می کردند. بنابراین فیلسوفان پیش از اسلام و پس از اسلام و حتی فیلسوفانی که از اهل سنت بوده اند اعتراف به حقانیت و صحیح بودن زیارت قبور داشته اند، و این چیزی است که با سیره معصومین علیهم السلام و نیز با برهان های عقلی و فطرت الهی انسان موافق است.

حضرت امام خمینی رحمه الله پس از نقل کلام مرحوم شاه آبادی می فرماید: «مرحوم میرداماد رساله ای فارسی درباره سرّ زیارت اموات دارد و سپس فرموده: نفس دو علاقه با بدن دارد: یکی علاقه صوری و دیگری علاقه مادی. و با مرگ علاقه صوری نفس با بدن قطع می شود اما علاقه مادی آن باقی است و همین است سرّ زیارت اموات».(1)

ص: ۲۱۵

۱- ۱ . «تعلیقات علی شرح فصوص الحکم» ص ۱۷۵.

احیای میراث فلسفی امام خمینی رحمه الله

در قم اگر کسی فلسفه بلد باشد، آقا روح الله است، و آن هم که درس نمی گوید.(۱)

شرح منظومه مرحوم ملاهادی سبزواری سال های زیادی است که به عنوان متن درسی حوزه های علمیه در موضوع منطق و فلسفه به شمار می رود. این کتاب در واقع خلاصه اسفار در حکمت متعالیه است. صدرالمتألهین سه کتاب مفصل «اسفار»، متوسط «المسائل القدسیه»، و مختصر «شواهدالربوبیه» را در حکمت متعالیه تألیف نمود، ولی دو کتاب متوسط و مختصر او متن درسی قرار نگرفتند. اما شرح منظومه خلاصه ای از اسفار است که برای شروع در بحث فلسفه مفید و خیرالموجودین می باشد. شرح منظومه ــ که اشعار و شرح و حواشی آن شرح، همه از خود حاجی سبزواری است ــ شرح بر دو منظومه «اللئالی المنتظمه» و «غرر الفرائد» بوده و دائره المعارفی در موضوع: منطق، الهیات بالمعنی الاعم، الهیات بالمعنی الاخص، طبیعیات، فلکیات، معرفت نفس، معاد، نبوت و اخلاق بوده و در همه مباحث، ذوق عرفانی را با استدلال برهانی آمیخته نمود، و در هر مناسبتی به آیات و روایات و اشعار فارسی و عربی استشهاد نموده است، و کسی که آن کتاب را بخواند با تفسیر فلسفی آیات و روایات نیز آشنا می گردد.

حضرت امام خمینی رحمه الله تقریبا مدت چهار سال «شرح منظومه» را نزد آیه اللّه رفیعی

۱- ۱ . مجله حوزه، شماره ۹۶.

قزوینی فراگرفت و چنان دقت و ذکاوتی داشت که به خواندن شـرح منظومه، از حضور در دروس اسـفار مستغنی شد. نگارنده از آیه اللّه حسن زاده آملی شـنید که فرمود: وقتی من به درس آیه اللّه رفیعی رفتم، ایشان می فرمود قبل از شـما یک سـیدی به نام آقا روح الله به درس من می آمد که تاکنون کسـی به زیرکی و دقت او ندیده ام و این سید در آینده کارهای بزرگی انجام می دهد.

حضـرت امام، پس از فراگیری شـرح منظومه، به تدریس آن روی آورده و سه دوره شرح منظومه در حوزه قم تدریس کرده و شاگردان زیادی در فلسفه داشته است. یکی از این شاگردان، مرحوم آیه اللّه سید عبدالغنی موسوی اردبیلی (متوفی ۱۳۶۹ ش) است که درس فلسـفه امـام را به دقت تقریر و تحریر نموده است. این تقریرات مربوط به سـال هـای ۱۳۲۳ ـــ ۱۳۲۸ ش بوده و اکنون بـا تصـحیح و تحقیق برای اولین بار چاپ شـده است. دو جلـد اول و دوم این کتاب یک دوره شـرح منظومه است، البته ظاهرا امام قسمت منطق این کتاب را درس نگفته و تنها از ابتدای فلسفه، امور عامه شروع و تا انتهای طبیعیات را تدریس نموده است، و در هیچ جای آن حتی اشاره ای به قسمت منطق کتاب ندارد.

اکنون متأسـفانه شرح نویسی بر کتاب های درسی حوزه فراوان شده و برخی از نویسندگان، ساده نویسی و آسان کردن علم را با سست نویسی خلط کرده و کتاب هایی نوشته می شود که تنها جنبه بازاری دارند نه جنبه علمی و مدرسه ای؛ همان گونه که امام نیز می فرماید: «این مطلب را کسی می فهمد که در مدرسه بزرگ شده و بازاری نشده باشد».(۱) اما به ندرت کتاب هایی یافت می شونـد که گرچه شـرح هسـتند، اما مزیت های فراوانی بر اصل خود دارند. کتاب «تقریرات فلسـفه امام خمینی» از این قبیـل کتـاب هـای نـادر است. این کتاب به شـرح و توضـیح عبارت های مرحوم حاجی نپرداخته، به طوری که غرق در عبارت شده و اصل بحث فلسـفی فراموش گردد. آن گونه که برخی از اسـتادان کتاب های فلسـفی عمل می کنند، اینان مدرّس فلسفه نیستند، بلکه مترجم

۱- ۱ . «تقریرات فلسفه امام» ج ۱، ص ۴۲.

عبارت های فلسفی بوده، بدون آن که اندیشه و فکر فلسفی داشته باشند. امام خمینی رحمه الله در این کتاب به بحث فلسفی روی آورده و دقت در عبارت او را از هدف اصلی که ارائه یک نظام و دستگاه فلسفی است، غافل ننموده است. از این رو گرچه کتاب او، تقریرات درس شرح منظومه است، اما کسی که آن را بخواهد به صورت مستقل و با قطع نظر از کتاب مرحوم حاجی، مورد مطالعه قرار دهد، به یک فکر منسجم و بحث فلسفی بدون زواید و به اصطلاح حاشیه روی، دست پیدا می کند.

از دیگر ویژگی های این کتاب، آن است که همچنان که مرحوم حاجی در مباحث کتاب خود از هر سه روش مشاء و اشراق و حکمت متعالیه پیروی کرده و اصطلاحات هر سه را به کار می برد گاهی عارف است»(۱) امام خمینی رحمه الله نیز از همین روش پیروی می کند: گاهی در بحث های خود به سبک عرفانی توضیح و تفسیر می کند و گاهی به صورت کلامی از روش عقلایی و نه عقلانی کمک می گیرد و گاهی نیز بحث فلسفی و برهانی صرف دارد؛ اما در تمامی این مباحث دقت فراوان دارد که بحث های عرفانی با فلسفی آمیخته نشود، زیرا معتقد است که چنین اختلاطی هم فلسفه را خراب می کند و هم عرفان را. «عارفی که مطالب عرفانی را استدلالی می کند، هم با عرفان محض مخالفت کرده و هم با فلسفه محض، هر کس باید مرام خاص خود را پیش گیرد و با چیز دیگر خلط نکند».(۲) ضمنا چون حضرت امام یک فقیه و اصولی متبحر است، در بحث های فلسفی خود گاهی از مثال های فقهی و گاهی از مباحث اصولی کمک می گیرد؛ مثلاً بحث معنای حرفی و اقسام وضع و موضوع له و نیز بحث از بسیط و مرکب بودن مشتق، چندبار در این کتاب آورده شده است. گاهی کلماتی از مرحوم نائینی در باب وجود و عدم وجود کلی طبیعی نقل کرده و پس از پاسخ به نقد ایشان بر حاجی سبزواری می فرماید: «چون نائینی اهل فن نبوده، معذور است».(۳)

۱- ۱ . همان، ج ۲۷ ص ۲۹۹.

۲- ۲ . همان، ج ۲، ص ۲۰۰.

۳- ۳ . همان، ج ۱، ص ۱۸۲.

شبیه این نقد را بر کلام مرحوم کمپانی نیز دارد.(۱) نمونه ای از تمثیل بحث فلسفی به بحث فقهی این است که در بحث مناط و ملاـک حاجت ممکنات به واجب تعالی می فرمایـد: ذات من حیث هی هی لا اقتضاء است، ولی من حیث الحـدوث اقتضای وجود و وجوب دارد، «چنـان که نظـایر آن در شـرعیات و عقلائیـات بسـیار است که شـی ء من حیث الـذات، مثلاً حلیت ذاتی داشـته و از حیـث طریـان و عروض عـوارض، حکـم دیگری دارد. ماننـد غنم موطـوئه که در مرتبه ذات حلیت دارد و در مرتبه ثانویه، معروض حرمت است».(۲)

تشبیهات زیبا برای تقریب به ذهن کردن مطالب فلسـفی نیز در این کتاب فراوان دیده می شود، مثلاً ممکن را از جهت وجود و وجوب بالغیر، به زیبایی طاووس تشبیه می کنـد که وقتی بال های خود را می بیند، غرور او را می گیرد، اما وقتی ممکن امکان خود را می بینـد، مانند هنگامی که چشم طاووس به پاهای خود می افتاد، شـرمسار و سـیه روی می شود.(۳) نیز سنگ زدن به فلاسـفه و رمی کردن آنان را به کفر و زندقه، به سـنگ زدن لشـکر یزید در کربلا به اصـحاب سیدالشهداء علیهم السلام تشبیه می کند.(۴)

گویا حضـرت امام در هنگام تدریس، تمام مطالب فلسـفی کتاب را توضیح می داده است، اما نیازی نمی دیده که تمام عبارت کتاب را سـر درس بخواند و به اصـطلاح مطالبی را که از خارج توضـیح داده است، آن ها را با عبارت های کتاب تطبیق دهد؛ فقط در موارد انـدکی به شـرح عبارت کتاب می پرداخته، مثلاً در یک جا فرموده است: «چون عبارت کتاب در این بحث قابل تعرض است، لـذا متعرض آن می شویم».(۵) شاید علت آن که در ابتدای طبیعیات این کتاب، یک صـفحه عبارت عربی شـرح منظومه آورده شده است، همین باشد و گرنه وجهی دیگر برای آن منظومه «غررالفرائد»

۱- ۱ . همان، ج ۱، ص ۱۸۳.

۲- ۲ . همان، ج ۱، ص ۴۴.

۳- ۳ . همان، ج ۱، ص ۶۲ .

۴- ۴ . همان، ج ۱، ص ۶۰ .

۵- ۵ . همان، ج ۱۲، ص ۲۰۴.

نقل شده که به عنوان آماده کردن ذهن خواننده، برای بحث و آشنایی با موضوع مناسب و لازم است، ولی آوردن عبارت شرح در ابتدای طبیعیات ضرورتی نداشته مگر همان که امام خواسته است، چیزی را درباره آن متعرض گردد.

اکنون به برخی از نکته های بدیع فلسفی حضرت امام در این کتاب می پردازیم:

در فلسفه اسلامی ملاک معناداری قضیه و نیز ملاک مطابقت قضیه ذهنی با خارج مورد بحث قرار نگرفته، ولی به بحث از ملاک صدق قضیه فراوان توجه شده است. گاهی ملاک صدق، مطابقت قضیه با خارج دانسته شده و در برخی قضایای دیگر ملاک صدق، مطابقت آن ها با نفس الامر بیان شده است. نسبت منطقی بین خارج و نفس الامر نیز به عموم و خصوص مطلق تبیین می گردد. ولی حضرت امام دقتی که در این جا داشته آن است که می فرماید: عموم و خصوص در این بحث غیر از عموم و خصوص بین مفاهیم است،(۱) و تفاوت این دو نوع نسبت را تبیین می کند؛ در حالی که شاید اکثر افرادی که با این مسئله مواجه می شوند، ذهن آنان سراغ عموم و خصوص بین مفاهیم می رود. شبیه این دقت را در بحث امکان نیز می بینیم که حضرت امام معتقد است که امکان در باب وجود، به معنی ربط و فقر الی اللّه است و امکان در باب مفاهیم به معنی استواری ماهیت نسبت به وجود و عدم است.(۲) و نباید از تشابه اسمی و اشتراک لفظ به اشتباه افتاد.

۲ _ به اعتقاد نگارنده، مهم ترین ابتکار فلسفی حضرت امام در این کتاب، مسئله صحت انتزاع کثیر از واحد و عدم صحت انتزاع مفهوم واحد از کثیر بما هو کثیر می باشد. توضیح مسئله آن است که فلاسفه در مقام پاسخ به شبهه ابن کمونه می گویند: انتزاع مفهوم واحد یعنی وجوب وجود از کثیر بماهو کثیر که هیچ جهت اشتراک و وحدتی ندارند، محال است؛ زیرا بین مفهوم و مصداق رابطه وجود داشته و مفهوم همان ظل و رقیق شده مصداق است. ولی در مقام تبیین و تحلیل صفات الهی

۱- ۱ . همان، ج ۱، ص ۲۴.
۲- ۲ . همان، ج ۲، ص ۱۳.

می گویند: این صفات مفهوما با یکدیگر متباین بوده، اما مصداقا یک چیز بوده و از یک ذات بسیط حقیقی انتزاع گردیده اند. در این جا این سوال پیش می آید که چگونه انتزاع صفات و مفاهیم کثیر و متباین از ذات بسیط جایز است، ولی انتزاع مفهوم واحد از کثیر بماهو کثیر جایز نیست؟ تنها فیلسوفی که به نظر نگارنده متوجه این اشکال شده و در مقام پاسخ آن برآمده است، حضرت امام خمینی رحمه الله است و در هیچ اثر فلسفی، اثری از توجه فیلسوفان به این اشکال دیده نمی شود.

حضرت امام نیز می فرماید: «بسیاری از حکماء و بلکه اعاظم عرفا نتوانسته اند این اشکال را حل کنند».(1) سپس خود ایشان بحث مفصلی در حدود ده صفحه به آن اختصاص داده و می فرماید: «... بنابراین مفهوم وجود، یعنی هستی و مفهوم علم یعنی کشف اشیاء و مفهوم قدرت، یعنی توانایی و مفهوم حیات، یعنی زنده بودن، هر چند با یکدیگر متفاوت بوده و مترادف نیستند، ولی یک هویت است که موجود اوست، بدون این که حیثیات و جهات مختلفه داشته باشد، آن هویت که موجود است هم عین کشف اشیاء است و هم عین توانایی است. پس بعد از آن که مفاهیم به معانی عامه موضوع له واقع شده اند، هر جا کشف اشیاء «ومظهر لغیره وظاهر لنفسه» دیده شود، مصداق حقیقی متحقق آن مفهوم است نه بعنوانه ومفهومه، بل بهویته وتحقّقه.

بنابراین، هویتی بسیطه در عین حالی که هست اوست و موجود است، کشف اشیاء است و علم است و توانایی است و قدرت متحققه و خارجیه است. پس وجود و آن موجود متحقق که در دار تحقق جز او نیست، کله الوجود، کلّه العلم، کلّه الحیاه، کلّه القدره، کلّه الاراده.

والحاصل: به حکم الوجود، متحقق اصیل، غیر وجود چیزی نیست، پس علم لابعنوانه و مفهومه، بل بحقیقته الحقّه وبحقیقته الکمالیه النافعه، به حمل شایع صناعی در خارج، الاّ ولابد وجود خواهد بود، و همچنین قدرت و حیات لابعنوانهما ومفهومهما بل بحقیقتهما الخارجیه وجود است. یک شی ء اصیل است که چون

۱- ۱ . همان، ج ۱، ص ۴۱.

هست وجود است و مفهوم وجود بر آن صادق است و چون کشف اشیاء است، حقیقت علم بوده و مفهوم علم بر آن صادق است، و چون بطلان و فساد ندارد، حیات بر آن صادق است، البته جهات و خصوصیاتی در آن نیست تا به جهتی و خصوصیتی، مفهومی بر او صادق باشد و به جهت و خصوصیت دیگری، مفهوم دیگری بر او صادق باشد. و چون صرف الکمال است، به همان حقیقته الوجودیه و هویته الاصلیه کشف اشیاء است، پس نور است و علم است و به همان حقیقته الحقه ثابت و برقرار و لایزال بوده و حیات است».(۱)

به عقیده امام خمینی رحمه الله ، تمامی مفاهیم کمالیه را می توان از آن ذات مقدس انتزاع نمود؛ بدون آن که لازم آید جهات کثرت و ترکیب در او راه پیداکند؛ زیرا آن ذات مقدس یک حقیقت اصیل است و این حقیقت:

چون هست مفهوم وجود بر او صادق است.

و چون کشف اشیاءاست، حقیقت علم و مفهوم علم براو صادق است.

و چون بطلان و فساد ندارد، مفهوم حیات بر او صادق است.

و چون توانایی است، قدرت مطلقه بوده و مفهوم قدرت بر او صدق می کند.

بنابراین انتزاع مفاهیم متعدد و متکثر از بسیط من جمیع الجهات صحیح است، ولی عکس آن یعنی انتزاع مفهوم واحد از کثیر بماهو کثیر صحیح نمی باشد.

این کلام حضرت امام از دو جهت حائز اهمیت است؛ زیرا اولین فیلسوفی که به اشکال متفطّن شده و ثانیا به نحو مبسوط و مستوفی آن را مورد تحلیل و نقد قرار داده و تلاش کرده است که مشکل را به طوری حل کند که با ظواهر نصوص دینی که اثبات صفات متعدد بر خداوند نموده اند، نیز هماهنگ باشد.

اما باز به اعتقاد نگارنده مشکل حل نشده است، گرچه صدرالمتألهین فرموده: هر کجا وجود قدم بگذارد، عین علم و قدرت و حیات نیز می باشد.(۲) ولی اگر فرض این

۱- ۱ . همان، ج ۲، ص ۴۵ _ ۴۶.

۲- ۲ . «شواهدالربوبیه» ص ۱۱.

است که صفات علم و قدرت و حیات با یکدیگر تباین مفهومی دارند و از طرفی بین مفهوم و مصداق رابطه وجود دارد، در این صورت با فرض بسیط الحقیقه بودن مصداق و با فرض این که هیچ گونه کثرتی در او قابل تصور نیست، انتزاع مفاهیم متعدد غیرممکن است، مگر آن که بگوییم این مفاهیم از نظر مفهومی با یکدیگر تباین نداشته و صرفا عنوان مشیر هستند، آن گونه که در اسماء چنین چیزی قابل تصور است. و یا آنکه کثرت اسماء و صفات را به لحاظ مخلوقین بپذیریم. و یا آن که به تعبیر عرفانی ادعا کنیم آنچه بسیط من جمیع الجهات است، همان مقام غیب الغیوبی و مقام عماء است که لا اسم له ولا رسم. و کثرت اسماء و صفات مربوط به مقام احدیت و جمع الجمعی و یا مقام واحدیت و مقام فرق و تفصیل که همان مقام جمعی است، می باشند.

۳ ــ آیا ظواهر آیات و روایات در مباحث اعتقادی و معارف دینی حجت است یا خیر؟ روشن است که ظواهر از اقسام ظن بوده و موجب و مفید یقین قطعی نمی باشند، و در علم فقه که ملاک آن تعبّد است و تعبّد به ظنّ ممکن و صحیح است، لذا حجیت ظواهر در آن علم پذیرفته شده است. اما در اعتقادات اگر یقین لازم است، روشن است که ظواهر آیات شریفه و روایات موجب یقین نیستند. اگر در جایی نص یقینی یافت شود، به طوری که هم سند قطعی باشد و هم دلالت آن، چنین نصی می تواند مستند در مباحث اعتقادی قرار گیرد، و این چنین نصی با قیاس برهانی هیچ تفاوتی ندارد. برخی از نویسندگان، تلاش زیادی دارند که ثابت کنند ظواهر آیات و روایات در باب اعتقادات حجت است،(۱) و چون ایشان فرمایش امام خمینی رحمه الله را در این مسائل حجت می دانند(۲) ما کلام واندیشه امام خمینی رحمه الله را در باب حجیت و عدم حجیت ظواهر در معارف و اعتقادات، نقل می کنیم:

البته این جا جای مسئله حجیت ظهور ــ که بعضی به آن قائلند ــ نیست. در عقاید «ظهور» یک پول ارزش ندارد، لذا اگر در قرآن «یداللّه» وارد شد، چون

۱- ۱ . «معاد جسمانی در حکمت متعالیه» محمدرضا حکیمی، ص ۱۲۴.

۲- ۲ . همان، ص ۹۱.

ید لازمه جسم است باید گفت: مجاز بوده و به یک نحو اعتباری «یداللّه» گفته شده است.(۱)

در جای دیگر می فرماید: «تعبّد به قول امام در احکام عملی لازم است، نه در اصول موضوعی. زیرا اصول موضوعی تعبّدبردار نیست و مسئله مورد بحث ما عقلیه و اعتقادیه است و در اعتقادات تا چیزی مورد باور عقل نباشد، به آن اعتقاد پیدا نمی شود. این است که باید گفت تعبد در عمل صورت پذیر است، نه در اعتقادات عقلیه. پس بر این اساس می توان گفت: «تعبدیات عقلائیه هم، از قبیل ظهورات و غیره در مقام عمل است و در مقام اعتقاد ظهور حجت نیست».(۲) در جای دیگر می فرماید نه تنها ظهوری که مخالف با برهان است، طرح یا تأویل می شود، بلکه حتی اگر نص قرآن برخلاف برهان بود، باید آن را تأویل نمود و تنها به برهان اعتماد نمود: «اگر همه عقلا بر امری اجتماع کنند، ولی برهان خلاف آن را گفت، باید همه عقلا را ترک گفته و ندای رسوایی آن ها را سر داد. و اگر برهان از اولیات مرکب بود و اساس و پایه آن اولیات بود، ولو سنت و آیات و نصوص برخلاف آن باشد، باید آن اولیات بود، ولو سنت و آیات و نصوص برخلاف آن باشد، باید آن ها را تأویل نمود، در صورتی که نتوان در سند اشکال نمود. آیا نمی بینی که نصّ قرآن «وجاء ربك والملك صفا صفّا» مأول است، چون با برهان مخالف است، پس انّما المتّبع هو البرهان. و بالجمله این جا جای ظهور و تعبّد و رجوع به عرف نیست، بلکه جای تخطئه نمودن عرف است و اگر ظهور با برهان مخالف باشد، طرح یا تأویل می شود و باید اساس تعبّد را در جاهای دیگر مثل فقه و غیر آن که جای رجوع به عرف و ظهور و تعبد است، محکم و مستحکم نمود».(۳) به هر حال نمی توان دین را از افواه رجال گرفت. ملاک برهان است و هر چه خلاف برهان باشد، باید کنار گذارده شود.(۴)

۱- ۱ . «تقریرات فلسفه امام خمینی» ج ۲، ص ۳۴.

۲- ۲ . همان، ج ۱، ص ۱۱۵.

۳- ۳ . همان، ج ۲، ص ۲۹۹.

۴- ۴ . همان، ج ۲، ص ۳۰۲.

پوشیده نمانـد که مقصود حضـرت امـام از تبعیت و پیروی از علم و قطع تنهـا در کلیـات اعتقـادات و آنچه عقـل در آن ها راه دارد، بوده و امـا آنچه که عقل در آن ها راه نـدارد، مثل جزئیات معاد و سؤال قبر و میزان و... آن ها را بایـد ملک مطلق شـرع دانست، و در این ها اعتقاد اجمالی صحیح است، همچنان که اعتقاد ظنّی نیز پذیرفته است و لذا می توان به ظواهر اعتماد کرد. البته تعبّد به ظواهر روشن است که مخصوص فقه است.

۴ _ یکی از مطـالب مهم در شـرح و تفسـیر متون دینی و بلکه در هر کلامی، همـدلی و دل مشـغولی با متن است. تا شخصـی شیعه و مسـلمان نباشد، هرگز نمی تواند عزاداری و سـینه زنی برای سیدالشـهداء علیه السـلام را به درستی تفسیر و تحلیل کند. کسـی که می خواهد قرآن مجید را تفسـیر کند، باید ببیند مسلمانان از این متن مقدس چه می فهمند. مسلمانان از کلمه «یدالله» چه چیزی را می فهمند، نه آن که شـخص غیرمسـلمان هر چه خود از آن فهمید، همان را به قرآن مجید نسبت دهد. البته همین ادعا در مورد برداشت های نادرست برخی از مسـلمانان نسـبت به تورات نیز وجود دارد. حضـرت امام معتقد است که شخصی می توانـد مرام و مقصود عرفا را تبیین کند که با آنان قریب الافق باشد وگرنه دستی از دور بر آتش داشـتن، برای تبیین مطالب فلسـفی و عرفانی صـحیح نیست. «حکیمی که می خواهد قول عارف را شرح کند، _ بلاتشبیه _ مثل ملحدی است که بخواهد مرام پیامبری را شـرح کند. قریب الافق بودن لازم است تا بتوان مرام شخصـی را بیان کرد. کسـی می تواند عرفان را شرح دهد که یک نحوه کشف و ذوق عرفانی داشته باشد».(۱)

از ویژگی هـای حضـرت امام عـدم اختلاط علوم مختلف در یکـدیگر است. ایشان در آثار فقهی و اصولی خود تنها از مبانی و اندیشه های عرفی و عقلائی پیروی می کند و تلاش فراوان دارد که از بحث های فلسـفی پرهیز کند، و در فلسفه نیز صرفا عقل گرا بوده و همه جا به تخطئه عرف و عقلا و وجدانیات و حسیات می پردازد. در عرفان نیز

۱- ۱ . همان، ج ۲، ص ۱۹۸.

تسلیم محض ذوق و کشف و شهود است. ابن سینا در سه نمط آخر اشارات تلاش کرده است که بحث های عرفانی را در قالب استدلال های فلسفی و عقلی بیان کند، ولی آیا عقلانی کردن عرفان توسط او و یا برهانی کردن اخلاق توسط اسپینوزا، خدمت به آن علوم است یا به بیراهه بردن آن هاست؟ حضرت امام چنین پاسخ می دهد: «عارفی که مطالب عرفانی را استدلال می کند، هم با عرفان محض مخالفت کرده هم با فلسفه محض. هر کس باید مرام خاص خود را پیش گیرد و با چیز دیگر خلط نکند».(۱)

۵ _ داستان کور و شیر برنج.

آیا الفاظی که ما در اختیار داریم، می توانند تمام حقیقت را نمایان کنند؟ وقتی در شرع مطهر کلماتی از قبیل عرش، لوح و قلم، استواء و نیز جنّات و عذاب و نار و... آمده است، آیا باید آن ها را حمل بر معنای حقیقی نمود و تمام لوازمی که در عالم ماده بر این کلمات مترتب است پذیرفت و بگوییم حقیقت مبدأ و معاد همان چیزی است که از ظاهر این الفاظ به دست می آید و یا آن که آن ها را حمل بر مجاز کنیم و یا _ آن گونه که عده زیادی معتقد شده اند _ در آیات مربوط به مبدأ طرفدار تأویل و در آیات مربوط به معاد طرفدار ظاهر باشند، یعنی ایمان به بعضی از آیات بدون بعضی دیگر؟

حضرت امام معتقد است که الفاظی که ما در اختیار داریم و با حروف الفبا ساخته شده اند، نمی توانند جمال زیبای واقع را به تصویر کشند:

انّ ثوبا خیط من نسج تسعه

و عشرین حرفا عن معالیک قاصر

«چون ما چشم حقیقت بین پیدا نکرده و به حاق واقع نرسیده ایم، کوریم. چنان که کوری که هیچ چیز تماشا نکرده بود، شنیده بود «شیربرنج». از کسی سوال کرد شیربرنج چیست؟ بیچاره چون دید او برنج و شیر ندیده تا بگوید آن ها را مخلوط کرده می پزند، شیربرنج درست می شود، ناچار گفت: شیربرنج در سفیدی مانند گردن

۱- ۱ . همان، ج ۲، ص ۲۰۰.

غاز است. گفت: گردن غاز چیست؟ چون دید نمی تواند آن را تعریف کند، آرنج خود را به دست کور داد و گفت: گردن غاز به این می ماند. کور بیچاره تصور کرد که شیربرنج مثل گردن غاز است و گردن غاز مثل این بازو است پس شیربرنج مثل این بازو است! گفت من شیربرنج نمی خواهم».

«مطلب از این اقرار است که چون ما چشم حق بین پیدا نکرده ایم، لذا باید بهشت را به باغ و درخت و قصر و سبزه تعریف نمایند، و تو چون چیزی ندیده و نسبت به باطن عالم کوری، می گویی: درخت بهشت، مانند این درخت بید است، منتها قدری بزرگ تر و سبزتر، بوی سیبش قدری زیادتر و رنگ آن قدری سرخ تر است، این است که مثل آن کور می گویی: من شیربرنج نمی خواهم. به خلاف آن که بدانی باغی است، اما چه باغی! و درخت و سیب است، اما چه درخت و سیبی، و حورالعین است، اما نه مثل این زن های دنیا که مختصری چاق تر و سفیدتر و جوان تر از آن ها باشد».

«همچنین اگر در مقابل کسی که چشم حق بین ندارد، از حرارت روز قیامت سخن بگویند، می گویند: از هوای تابستان این جا قدری گرم تر است، و اگر از مار و عقرب سخن به میان آورند، قدّ آن ها را قدری زیادتر از قدّ مار و عقرب دنیا تصور می نماید. از این جاست که چون کوریم، معرّف چاره ای نداشته، باید آن وجود کامل را با شتر معرفی کند: افلا ینظرون الی الابل کیف خلقت». پیامبر در مقام تعریف خداوند با جماعتی که جز ابل ندیده و جز با آن افت و خیز نداشته اند، چه کند؟ البته باید خدا را برای آن ها به این نحو معرفی نماید».(۱)

به عقیده حضرت امام، قرآن مجید سه دسته مخاطب دارد:

۱ _ صاحبدلان یا اهل اسرار و باطن که با غمزه و اشاره با آنان سخن می گوید.

۲ _ کوران و نابینایان که جز عالم کثرت چیزی نمی بینند.

۳ _ افراد متوسط و عوام الناس که نظر استقلالی به ماهیات دارند.

برای گروه اول آیات شریفه اول سوره حدید نازل شده که می فرماید: یک حقیقت

۱- ۱ . همان، ج ۱، ص ۲۲۳ _ ۲۲۴.

و یـک ظهور و یـک وجود بسـیط است که اول و آخر و ظاهر و باطن اوست، و هر گونه کثرتی را ملغی نموده است. این افراد چون تعدادشان اندک است، این گونه آیات شـریفه نیز اندک است. و برای گروه دوم که با چیزی جز ابل و شتر آشـنا نیستند، مجبور است که خداونـد را نیز بـا شتر معرفی کنـد. چشم اینان چیزی فراتر از شتر نمی بینـد و این نهایت ذلت مردم است. برای گروه سوم که هم نور می بیننـد و هم ظلمت، هم زمین می بیننـد و هم آسـمان یعنی نگـاهی اسـتقلالی به ممکنـات و ماهیـات دارنـد، آیـاتی مثـل آیه نور و ایـات خلقت آسـمان و زمین را نازل کرده است.(۱) گروه اول وحـدت بین هسـتند و گروه دوم کثرت نگر و گروه سوم جلوه نگرند.

۶ ـ تفاوت فاحش روایات و ادعیه در بیان معارف دین.

ادعیه، قرآن صاعدنـد و مخاطب آن ها خدای متعال است. روایات مخاطبانی دارند که غالبا از عوام مردم بوده اند. در روایات، ائمه علیهم السلام مجبور بودند که سطح مطلب را هر چه ممکن است پایین آورده و به اندازه عقل مردم با آنان سخن بگویند. حضرت امام می فرماید: «باید باب معارف را از ادعیه فهمید. نمی توان باب معارف را از اخباری که مورد خطاب، مردمان علم ندیده و حکمت ندیده بودند فهمید».(۲) سپس امام می فرماید: می بینم که عبارت های فصوص الحکم محی الدین، مطابق با ادعیه است نه بـا اخبـار و روایـات. البته تفـاوت بین فصوص الحکم و ادعیه بسـیار زیـاد است. ادعیه رعـایت ادب مع اللّه را در نهایت درجه داشته اند، برخلاف فصوص الحکم. به هر حال وقتی مخاطب ائمه علیهم السلام افراد شترچران بوده اند، امام نمی توانـد حقیقت را برای آنان توضـیح دهـد. در جای دیگر می فرمایـد: بـدبختی ما این است که ائمه علیهم السـلام گرفتار انسان هـایی شـده بودنـد که هنوز احکام وضو و نماز را یاد نگرفته بودنـد و می خواسـتند مسائل مربوط به صـفات احـدیت را سوال کننـد. طرف خطاب این روایات، ملاصـدرا نبوده است که بتوانـد آن معارف را فرا گیرد، بلکه افرادی که قصور فهم داشـتند و چه

۱- ۱ . همان، ج ۲، ص ۱۹۰.

۲- ۲ . همان، ج ۲، ص ۱۸۳.

بسا به خطار می افتادند، بودند و ائمه علیهم السلام گاهی الفاظی را می فرمودند که نیاز به توجیه و تأویل دارد.(۱)

و در جای دیگر می فرماید:

«بعضـی از محدثین ما خود را راحت نموده، قائل به حدوث اراده اللّه شده اند. چون نظر سطحی به ظاهر اخبار کافی نموده اند که ظاهرش این است که اراده اللّه حادث است. لـذا این اخبار را بر معنای ظاهری عوامی و قشـری حمل کرده اند. ولی روایت به دست اهلش نیفتاده تا اصل معنای آن را بفهمد. البته در زمان ائمه علیهم السـلام کسانی که قدر باشـند از عهده معارف حقه برآیند، نبودند. ولی سوالاتی از ائمه علیهم السـلام می کردند و ائمه هم برای این که مبادا آن ها ملحد شوند، چیزی که آن ها ره انـدازه فهم خود بفهمنـد و به آن دلخوش باشـند، می فرمودنـد. ولی در ضـمن اصل مطلب و حق آن را می رساندنـد تا بعد آیندگان صاحب ذکاوت، مراد را دریابند. در میان کسانی که گرد حضرات را گرفته بودند، عده قلیلی اهل اسرار بوده که حق مطلب و اسرار را دانسته و فهمیده و آن را هم با خود بردند.

و لکن آنچه بـاقی مانـده، اجمـالی از آن هـاست، زیرا اکثر آن هـا بعـد از شترچرانی و بیکاری، چنـد روزی می آمدنـد و چند حدیث یاد می گرفتند و می رفتند و بعد نقل می کردند. حال لازم نبود که ناقل، اصل معنای آن چیزی را که از امام شنیده بود بدانـد؛ چنان که لازم نیست کسـی که آیه ای را برای شـما می خوانـد، معنایش را هم بهتر از شـما بدانـد. پس اولاً بایـد بطون اخبار را دید، و اگر این ظواهر در مقابل اصلی از اصول اساسی باشد ــ ولو کافی من اوله الی آخره این احادیث باشد ــ ما آن ها را طرح می نماییم تا مبادا امکانی برای ذات اقدس الهی ثابت شود».(۲)

۷ ــ یکی از مبـاحث مشترک فلسـفه و عرفان بحث عشق است. بسـیاری از نویسـندگان عشق را بر دو قسم: حقیقی و مجازی یا الهی و غریزی دانسته اند و لذا

۱- ۱ . همان، ج ۲، ص ۱۳۸.

۲- ۲ . همان، ج ۱، ص ۱۲۷.

اشتباهات فراوانی برای آنان پیش آمده و چه بسا مطالب خلاف شرعی را ملتزم شده اند. ولی صحیح آن است که گفته شود: عشق بر سه قسم است:

الف. عشق حقیقی که عشق به کمال حقیقی، یعنی خدای متعال است.

ب. عشق مجازی که عشق به هر چیزی است که سرانجام آن رسیدن به خداوند است، مثل علاقه به نماز، عبادت، حبّ محبوبان خدا و... .

ج. عشق خلط، یعنی عشق به اموری که مانع و رهزن رسیدن انسان به خداوند است.

بعضی افراد عاشق به امور شهوانی هستند و برخی عاشق استصحاب و لاضرر و فقه و اصول و بعضی عاشق خدای متعال. حضرت امام چند جای کتاب خود بحث عشق را مطرح کرده است.

حضرت امام در توضیح عشق و آن که عشق انسان را به مرحله فنا می رساند، این شعر را نقل کرده است:

صیاد همو، صید همو، دانه همو و دام هم اوست عاشق همو، عشق همو، عاشق و معشوق هم اوست(1)

و در جای دیگر فرموده: «پس عاشق و محب، ذات است. درک و ادراک عین ذاست است، و مدرک و محبوب و معشوق هم عین ذات است. پس همو عاشق، همو عشق، همو معشوق، همو ساقی، همو می و همو جام است.

صیاد همو، صید همو، دام همو، دانه هموست ساقی همو، می همو، باده و پیمانه هموست(2)

ظاهرا یک بیت است که حضرت امام آن را دو گونه نقل کرده است.

۸ ــ لطف قریحه در مقابل برهان و استدلال.

حضرت امام در چند جای این اثر خود «لطف قریحه» را در مقابل استدلال قرار داده و می فرماید: علاوه بر برهان، لطف قریحه نیز آن را تأیید می کند. اول در بحث

۱- ۱ . همان، ج ۱، ص ۲۹۴.

۲- ۲ . همان، ج ۲، ص ۱۴۱.

احتیاج ممکن به علت و بقا خود به لطف قریحه استشهاد نموده است.(۱) و دوم در امکان فقری موجودات.(۲) شاید بتوان ادعا کرد که مقصود حضرت امام از لطف قریحه این است که با تحلیل فلسفی عین فقر بودن موجودات را به دست آوریم، و از خارج محمول استفاده شده به طوری که ادعا کنیم محمول از درون موضوع به دست می آید.

۹ ـ خطیئه حضرت آدم علیه السلام این بود که عاشق و محبّ واقعی باید تمام توجه او به محبوب و معشوق باشد و از همه چیز دیگر غافل باشد، حتی اگرچه آن غیر، آیت محبوب باشد. حضرت آدم باید فقط جمال یار را ببیند، اما وقتی به اسماء نگاه کرد و از ذی الآیه منصرف شده و به آیه توجه کرد، ندای محبوب بلند شد و در عالم اعلان کرد که عاشق خطا کرد «و عصی آدم» و عاشق را رسوا نمود که چرا توجه خود را از محبوب منصرف کردی و این خطیئه آدم شد.(۳)

۱۰ ـ از دیگر اندیشه های اساسی حضرت امام در این کتاب، اعتقاد به «وحدت شخصی وجود» است. در این کتاب «وجود» مساوی با واجب الوجود دانسته شده و هر چه غیر از آن است، عدم و اعتباری و باطل معرفی شده است، و اگر زیاد مماشات با خصم کنیم، می گوییم کثرات تنها خواب و خیالی بوده و العالم خیال فی خیال.(۴)

آنچه گذشت ده نکته از صدها نکته دقیق کتاب حاضر است که گلچین شده و مورد اشاره قرار گرفت. برخی مطالب مهم دیگر کتاب عبارتند از:

۱ ـ نهی شرعی نبودن نهی از تفکر در ذات مقدس الهی.(۵)

۲ ـ معنی دنیا و پستی آن.(۶)

۳ ـ تفسیر حدیثی که صدرالمتألهین به سادگی از آن گذشته است.(۷)

۱- ۱ . همان، ج ۱، ص ۳۸.

۲- ۲ . همان، ج ۱، ص ۴۷.

۳- ۳ . همان، ج ۱، ص ۸۴ .

۴- ۴ . همان، ج ۲، ص ۱۵، ۱۴۱ و ۱۸۹.

۵- ۵ . همان، ج ۱، ص ۱۶۰.

۶- ۶ . همان، ج ۲، ص ۸۷ .

۷- ۷ . همان، ج ۲، ص ۶۳ .

۴ ـ طرفداری قاضی سعید از الهیات سلبی و نقد امام نسبت به آن.(۱)

۵ ـ مجمل بودن حدیث «لاجبر و لاتفویض» و وجود دوازده قول در شیعه.(۲)

۶ ـ بحث مفصل و جالب از حدوث دهری.(۳)

۷ ـ توجه زیاد به مرحوم میرداماد.(۴)

۸ ـ بحث از حیثیت تعلیلی و تقییدی.(۵)

۹ ـ ایمان به واجب الوجود از شعب ایمان به اصاله الوجود است.(۶)

۱۰ ـ معرفی شیطان.(۷)

۱۱ ـ تفسیر حجاب اکبر.(۸)

۱۲ ـ تفسیر انسان کامل.(۹)

۱۳ ـ در این کتاب حضرت امام در موارد متعدد به نقد کلمات مرحوم حاجی سبزواری پرداخته و گاهی سخن ایشان را نادرست و گاهی ناتمام معرفی کرده است.(۱۰)

در پایان ضمن ارج نهادن به زحمات فراوان محققان مؤسسه تنظیم و نشر در تصحیح و تحقیق این اثر سودمند و تشکر از کار عالمانه و محققانه آنان، چند نمونه از نارسایی های تحصیح کتاب را ذکر می کنیم:

۱ ـ در ج ۲، ص ۶۶ کتاب یک عبارت عربی حدود نیم صفحه از شیخ صدوق نقل

۱- ۱ . همان، ج ۲، ص ۱۳۲ ـ ۱۳۵.

۲- ۲ . همان، ج ۲، ص ۳۰۹.

۳- ۳ . همان، ج ۱، ص ۶۹ ـ ۷۸.

۴- ۴ . همان، ج ۱، ص ۶۹ .

۵- ۵ . همان، ج ۱، ص ۸ ـ ۱۲.

۶- ۶ . همان، ج ۱، ص ۱۳ و ۱۹.

۷- ۷ . همان، ج ۲، ص ۳۵۹.

۸- ۸ . همان، ج ۱، ص ۲۳۸.

۹- ۹ . همان، ج ۱، ص ۳۲۶.

۱۰- ۱۰ . مثلاً در ج ۱، ص ۸۵، اعتراض به حاجی در تفسیر یک حدیث دارد، و در ج ۲، ص ۲۶۸ می فرماید حرکت قطعیه و توسطیه ای که مرحوم حاجی ذکر کرده است، لزومی نداشت. و نیز درج ۲، ص ۷۴ و ج ۱، ص ۱۳۲ و... .

شده اما آدرس آن در پاورقی ذکر نشده است. گویا چون حضرت امام نفرموده که این عبارت از چه کسی است، تصور شده که کلام خود حضرت امام است.

۲ ــ ج ۲، ص ۱۹۸ لازم بود در پاورقی تذکر داده شود که مقصود امام از «بعض المحدثین» چه کسانی است و در کجا این را گفته اند.

شبیه این اشکال در ج ۲، ص ۴۴۰ نیز وجود دارد که کلام باغنوی مستند نشده است.

۳ ــ ج ۱ ص ۲۲ در سطر آخر کلمه «جزنا» صحیح نیست و باید «جزناها» باشد آنگونه که در کتاب آغاز و انجام خواجه نصیر نیز آمده است.

۴ ــ ج ۱، ص ۳۰ در پاورقی باید آدرس آیات و اخباری را که دلالت بر بداء دارند ذکر کند، نه آدرس حدیث «ردّوا علمه الینا» را.

۵ ــ لازم بود در ابتدای جلد دوم کتاب نوشته شود که «بالمعنی الاخص» در حالی که تنها نوشته شده است: مقصد سوم: الهیات. با این که آنچه در جلد اول کتاب آمده بود نیز الهیات است.

۶ ــ ج ۲، ص ۱۶ سطر آخر ظاهرا کلمه «عقول» زاید است.

۷ ــ ج ۲، ص ۱۸۳ در ادای باب معارف، ظاهرا باید در باب ادای معارف باشد.

و آخر دعوینا ان الحمدلله رب العالمین.

ص: ۲۳۴

تعریف اخلاق

اخلاق جمع «خُلق» به معنی عملی است که هیئات و ملکات رسوخ کرده در انسان صادر شود به طوری که انجام آن عمل آسان بوده و بدون رویّه و فکر بتواند آن را تکرار نماید. بنابراین عملی که از روی یک ملکه نفسانی صادر نشده باشد آن عمل، اخلاقی نیست هرچند متصف به خوب و بد گردد. مثلاً کسی که ملکه احسان به پدر و مادر را ندارد اگر اتفاقا یک مرتبه نیز به آنان احسان کند گرچه کارش کار خوبی است اما عمل اخلاقی شمرده نمی شود. و یا کسی که با احتیاط و تأمل برای شناکردن وارد استخر می شود عمل او ملکه نشده است و چنین کسی شناگر نیست. پس اولاً اخلاق مربوط به هیئت هایی در نفس است که آن هیئت سبب انجام کاری گردد. و ثانیا باید آن عمل بدون تأمل از او صادر گردد و چیزی که تروّی و درنگ بخواهد یا به آسانی انجام نشود اخلاقی نیست. مثلاً کسی که با مبارزه با نفس به نامحرم نگاه نکرد یا با زحمت زیاد دروغ نگفت و غیبت ننمود چنین شخصی اخلاقی نیست. زیرا باید بدون تروّی گناه نکند.

در دین مقدس اسلام چند علم وجود دارد که به مسائل معنوی و قرب الی اللّه توجه دارند، مانند: اخلاق، آداب، عرفان نظری، عرفان عملی، نصیحت و موعظه و ... هر کدام از این علوم از دیدگاه خاصی به انسان نگریسته و موضوع خاصی برای

ص: ۲۳۵

مباحث خود دارنـد. مثلًا اخلاق، تنها به ملکات روحی می پردازد و مسائل مربوط به نفس انسان را مورد مطالعه قرار می دهد. روان شــناس، بـه رفتــار بیرونی او می پردازد و آداب، بـه روش نیکـو در آنچـه مربـوط بـه بــدن اسـت مثــل کیفیـت و روش غذاخوردن، لباس پوشیدن، کارکردن و راه رفتن و ... می پردازد.

بـا نگاهی کوتاه به تعـداد بسـیار زیاد کتاب های آداب و مقایسه آنها با کتب اخلاقی روشن می شود که معمولاً علمای بزرگ به آداب توجه بیشتری داشته اند، و حتی روایاتی که مربوط به آداب است نسبت به روایات اخلاقی از حجم و تعداد بیش تری برخوردارند. تفاوت های اخلاق و آداب زیاد است که به برخی از آنها در این جا اشاره می کنیم: اخلاق مربوط به روح انسان است و آداب مربوط به بـدن. مسائـل اخلاـقی، قابـل اسـتدلال عقلی است بر خلاـف آداب که اسـتدلال بردار نیست، بلکه تابع سلیقه و عرف و شرع می باشند. مسائل اخلاقی دارای کلّیت و ضرورت می باشند، برخلاف مسائل آداب. مسائل اخلاقی مطلق بوده و در زمان ها و مکان های مختلف و در شرایط متفاوت یکسان می باشند، برخلاف آداب که نسبی هستند.

بـا توجه به آن چه گـذشت روشن شـد که حوزه اخلاـق و آداب کاملاًـ متفاوت از یکدیگرنـد اما در موارد بسـیاری این دو به جای یکدیگر به کار می روند و مکررا کتاب آداب به عنوان کتاب اخلاقی معرفی می شود و گاهی جلسه ای که جلسه آداب است یـا موعظه و نصـیحت است به عنوان جلسه اخلاـقی شـناخته می شود، این صـحیح است که تمـام اعمـال و رفتـار انسان به نحوی در روح او اثر می گذارنـد. امـا به هر حـال موضوع اخلاـق و آداب دو چیز است. آن چه فعلاًـ برای طلاـب و حوزویان ضرورت دارد، رعـایت آداب طلبگی و آداب تحصـیل در حـوزه علمیـه اسـت. کتـاب هـایی از قبیـل الآـداب الـدینیه، مکـارم الاخلاـق، مشـکاه الاخبـار، منیـه المریـد، تعلیـم المتعلم طریـق التعلّم، خصـائص الفتیـان، حلیه المتقین و ... به این موضـوع مهم پرداخته اند. امام خمینی (ره) نیز در کتاب جهاد اکبر فراوان بر مسأله رعایت آداب تأکید دارد.

ص: ۲۳۶

موضوع اخلاق

کتاب های اخلاق معمولاً ـ این گونه به شروع بحث می پردازند که پس از بیان اهمیت و ضرورت اخلاق به توضیح انسان پرداخته و انسان شناسی را مقدمه ای برای خودسازی قرار می دهند. ابن مسکویه که خود از بزرگ ترین علمای اخلاقی شیعه است در ابتدای طهاره الاعراق می گوید: کمال انسان به رعایت مسائل اخلاقی است و کسی که اخلاق را رعایت نکند در واقع به کمال خود نرسیده و از انسانیت دور می شود. سپس دو مثال را ذکر کرده و می گوید: کمال شمشیر به برندگی است و شمشیری که این کمال را از دست بدهد باید نعل پای حیوانات گردد. و نیز کمال اسب به جنگ جوبودن است؛ پس اسبی که جنگ جو نباشد باید همچون حمار بارکشی کند. سپس به ادله اثبات می کند. آن گاه به بیان قوای نفس پرداخته و توضیح می دهد که انسان دارای سه قوه ادراک، دفع و جذب است. اولی را قوه ناطقه و دومی را غضبیه و سوم را شهویه گویند به عبارت دیگر نفس مطمئنه، نفس لوّامه و نفس امّاره. هر کدام از این سه قوه دارای سه حالت افراط و تفریط و حد وسط است. و در نتیجه از هر کدام از این حالت های مختلف یک فضیلت یا رذیلت اخلاقی پدید می آید. آن گاه به این بحث می پردازد که سعادت و فضیلت به رعایت اعتدال است. مقصود از اعتدال، اعتدال در قوا و هیئات نفس است که مبدأ افعال است نه اعتدال در خود افعال. مثلاً خود عدالت دارای سه حالت افراط و تفریط و حد وسط نیست، بلکه عدالت مطلقا و همیشه خوب است، و فقط این عدالت از یک یا چند قوه از قوای نفسانی پدید می آید که آن قوا باید اعتدال داشته باشند. فضیلت و سعادت نیز چند شرط دارد: اول آن که باید دارای لذّت باشد، ثانیا این لذّت دائمی باشد و منحصر به دنیا نبوده و موقت نباشد ثالثا این لذّت فراگیر باشد و چیزی که فقط برای یک نفر لذّت می آورد و باعث اذیت دیگران است سعادت نمی باشد. و اما دلیل آن که اعتدال خوب است به برخی از ادله شرعی تمسک می شود. مثل «و کذلک جعلناکم اُمّه وسطا»، «خیر الامور أوسطها»، «لا تجعل یدک مغلوله إلی عنقک و لا تبسطها کلّ البسط» و ... و عرف نیز

ص: ۲۳۷

قضاوت می کند که اعتدال بهتر از افراط و تفریط است. البته تمسک به عرف و بناء عقلا در مباحث اخلاقی و عقلی شایسته نیست.

آنچه گذشت اشاره ای بود به موضوع علم اخلاق و اصول فضائل و رذائل اخلاقی که از هر کدام چندین صفت که زیرمجموعه و از فروعات آن هاست پدید می آید.

انسان

روح (موضوع اخلاق)

بدن (موضوع آداب)

قوه ناطقه

قوه غضبیه

قوه شهویه

افراط = وسواس

حد وسط = حکمت

تفریط = حُمق

افراط = تهور

حد وسط = شجاعت

تفریط = ترس

افراط = شره

حد وسط = عفت

تفریط = خمود

از مجموعه حکمت و شجاعت و عفت، عدالت پدید می آید. آن چه گذشت توضیح اخلاق بود. و اما سیر و سلوک علمی است که به بیان درجات و فاصله های بین انسان و خدا می پردازد که کتاب منازل السائرین این درجات را هزار درجه دانسته

و یک صد درجه را بیان کرده است. و همچنین در صد میدان و اوصاف الاشـراف آن ها را سـی و شش درجه قرار داده است. حضـرت امام خمینی (ره) در بسـیاری از مباحث اخلاقی خود به مباحث سیر و سلوک توجه داشته و آن ها را بیان می کند. که در دو کتاب جهاد اکبر و چهل حدیث کاملاً مشهود است.

حدیث اول از چهل حدیث امام

اولین مطلبی که امـام مطرح می کننـد، عبـارتی است که پیش از ایشـان، ابن سـینا به کـار برده انـد؛ «اوّل درجـات العـارفین، ما یسمّونه بالإراده».

ابن سینا پیش از این عبارت، نکاتی را مطرح کرده اند که از نظر می گذرانیم:

نکته اول، معنای عرفان است که گذشت و درآنجا اختلاف نظرامام با ابن سینا بیان شد.

نکته دوم، این که بسـیاری از مطالب عرفانی تمثیل هستند، نه واقعیت. قصه هایی که در کتاب های عرفانی و بعضی از احادیث دیده می شود، تمثیل است و نباید حمل بر واقعیت شود.

به عنوان نمونه یکی از این قصه ها را نقل می نماییم و سپس به شرح آن می پردازیم:

قصه اِبسال و سلامان

«ایشـان دو برادر بودنـد، اِبسـال برادر کوچـک تر بود و مجرد و بسـیار زیبا، و سـلامان پادشاه آن مملکت بود. همسـر سـلامان عاشق برادرشوهر شـد و او را دعوت به گناه کرد، اما ابسال تن به گناه نداد و فرار کرد. جنگی پیش آمد و ابسال در آن جنگ شرکت کرد. از آن جنگ تنها اِبسال زنده ماند و تمام نیروهایش کشته شدند و به همین دلیل تاج و تخت شاهی به او رسید».

نوزاد وقتی به دنیا می آیـد، ابتـدا شـهوت بطن در او رشد می کند، سـپس شـهوت حیوانی در او فعال می شود و پس از آن به آرامی عقل شروع به رشد می کند.

لذا در تهذیب نفس بحثی مطرح می شود که باید از اول به طرف آخر رفت، یا از آخر به طرف اول.

ص: ۲۳۹

برخی چون خواجه نصیر بر این باورند که باید از اول به آخر حرکت نمود. و بزرگانی چون فیض کاشانی از آخر به اول را توصیه می کنند و هر کدام استدلال هایی را ذکر می کنند. حضرت امام در آثارشان هر دو را ذکر کرده اند؛ به این معنی که برای برخی، راه اول و برای برخی شیوه دوم را تجویز کرده اند.

ابن سینا می گوید: این قصه ها کنایه از نفس، عقل و روح آدمی بوده و نیازمند تعبیر است:

«ابسال» اشاره به عقل و «سلامان» اشاره به نفس است و کوچک تربودن ابسال به این دلیل است که ابتدا شهوت و هواهای نفسانی در انسان رشد می کند، سپس به آرامی عقل ریشه می دواند. پس این دو برادر همزاد نیستند؛ بلکه یکی بزرگ تر از دیگری است.

«سلامان» برادر «ابسال» است؛ به این معنی که نفس و عقل هر دو در یک بدنند و به منزله دو برادرند.

منظور از «زن» گرایش نفس به طبیعت است و این همان مطلب ابن عربی است که می فرماید: «لا تجعل طبیعتک حاکمه علی عقلک».

«همسر سلامان» به معنی طبیعتی است که در نفس وجود دارد.

نفس همیشه می خواهد عشق بازی کند و عقل را در اختیار گیرد. عقل هم تلاش می کند تا خود را از سیطره او برهاند، تا آن جا که به جنگ با نفس تن می دهد. این جنگ زمانی به پیروزی می انجامد که عقل تمام نیروهای خود را از دست داده باشد.

وقتی همه جنود عقل و جهل با هم مبارزه کنند و جنود عقل به شهادت برسند و از بین بروند، عقل تنها می ماند و به درجه «فناء» می رسد و این همان پیروزی است.

عقل زمانی پیروز است که دل بستگی به کتاب، زن، فرزند و ... که همه، وسایل رسیدن به کمال هستند، را از خود دور کند و این جنود عقل کشته شوند.

حضرت امام در این باره مثالی می زنند؛ به شخصی که در حال مرگ بود گفتند: بگو «لا اله الاّ اللّه»، او لب خود را گاز می گرفت، وقتی به هوش آمد و از مرگ نجات یافت از او پرسیدند که چرا چنین کردی؟ گفت: شیطان آتشی فراهم کرده بود و به من

می گفت: اگر بگویی «لااله الاّ اللّه» این کتاب را آتش می زنم؛ لذا من نمی گفتم.

در توحید عرفانی گفته می شود که خدا منزه و سبحان است. یک نوع منزه بودن خدا این است که اسم و وصف خدا شناخته نشود؛ بلکه به گونه ای رفتار شود که به این زودی کسی عاشق خدا نشود.

امیرالمؤمنین علیه السلام وقتی می خواست چیزهایی بگوید که دیگران متوجه نشوند، به افرادی به نام «شُرطه الخمیس» که بسیاری از آنان صاحب سرّ امام بودند می گفت. در امالی صدوق آمده است که حضرت برای ایشان بعد از نیمه شب جلسه داشت. بعد از مسجد دست کمیل را می گرفت و به صحرا می برد و چیزهایی را می فرمود.

مطلب دیگر این که امام خمینی رحمه الله در توضیح عزم و اراده، به دو نکته اشاره می کند:

۱ ـ تفکر؛ ۲ ـ شریعت.

مقصود ما از تفکر در عرفان این است که گاهی برخی از عرفا شطح می گویند.

شطح

«شطح» کلامی است که ظاهری منکر دارد اما قابل توجیه بوده و باطنش صحیح است. عرفا معتقدند که خدا نیز شطح گفته است و معصومین نیز شطح گفته اند. گرچه با نگاه فقهی و اصولی این امر مردود شمرده می شود و شطح را مربوط به عرفا می دانند. برخی از شطحیات عرفا عبارتند از:

ـ «سبحانی ما أعظم شأنی!» یا «أنا الحقّ».

ـ حضرت امام در اشعار خود می فرمایند: «از منبر و محراب بیزار شدم».

ـ در اشعار امام خمینی رحمه الله معمولاً ـ از مسجد تعبیر به خرابات شده است؛ «نشانی داده اندت از خرابات»، در حالی که خرابات یعنی محل فحشا و فساد.

ـ گفته اند بدترین و زیباترین شعر حافظ این بیت شعر است که:

آن تلخ وش که صوفی امّ الخبائثش خواند احلی لنا و اشهی من قبله العذاری

«تلخ وَش» یا «تلخ وُش» یعنی شراب. «صوفی» یعنی پیامبر.

ـ دیوان حافظ و مثنوی مولوی «بسم اللّه» ندارد.

مثنوی با «بشنو» شروع می شود. می گویند: مثنوی با باء «بشنو» شروع شده است و قرآن هم با باء «بسم اللّه» و یا: قرآن با «اقرأ» آغاز شده است و مثنوی با بشنو؛ آن خواندن است و این شنیدن.

دیوان حافظ نیز با شعر یزید آغاز می شود:

«ألا یا ایها الساقی أدر کأسا و ناولها»

وقتی به حافظ گفتند که چرا کتاب عرفانی را با شعر یزید آغاز کرده ای، گفت: «مال کافر حربی برای مسلمان، غنیمت است».

حافظ برای سرودن هر غزل، یک بار قرآن را ختم می کرد و تمام غزل های او بعد از نماز شب و قبل از نماز صبح سروده شده است و به همین دلیل، با وجود توانایی بی نظیرش در شعر، دیوان اشعارش کم حجم است.

شبیه همین تعابیر را حضرت امام نیز دارند؛ «من به خال لبت ای دوست گرفتار شدم». البته صحیح، خال رخ است، نه خال لب و احتمالاً سهو القلمی رخ داده است.

توجیه شطح گویی عبارت است از: گروهی از عرفا «ملامتی» هستند. ملامتی ها در ظاهر به گونه ای رفتار می کنند که مردم ایشان را به بدی بشناسند و ملامتشان کنند، اما در باطن سالم هستند. مانند کسی که نماز را در مسجد با سرعت و بدون تعقیبات بخواند و در منزل با آرامش و طمأنینه.

بالاترین درجه ملامتیه آن است که او را کافر قلمداد کنند، در حالی که مؤمنی است راستین.

تفاوت بین علم و معرفت

شیخ بهایی در ابتدای کتاب اربعین می فرماید: «علم» یعنی یادگیری، و «معرفت» به معنی یادآوری است. به دیگر سخن: علم در جایی به کار می رود که انسان چیزی را که

نمی دانسته، بیاموزد؛ اما معرفت، یادآوردن چیزی است که قبلاً می دانسته است.

در بحث عالم ذرّ گفته می شود: «عالمی بود به نام عالم ذرّکه همه خلایق در آنجا حضور داشتند. در آن جا خداونـد از مردم پیمانی گرفت که ...».

اگر این سخن صحیح باشد، باید بپذیریم که نفس، قدیم است. در حالی که در فلسفه می گویند: «النفس جسمانیه الحدوث»؛ یعنی نفس هم حادث است و هم هنگام حدوث، جسمانی است.

البته اگر کسی مانند افلاطون، معتقد به قدیم بودن نفس ناطقه باشد، می تواند بگوید که عالم ذرّ وجود داشته است.

این باور که «ما پیش از این که به این دنیا پا بگذاریم، در عالمی به نام عالم ذرّ بوده ایم»، با مشکلات بسیاری روبه رو است؛ از جمله این مشکلات، مشکل تناسخ است.

اما با توجه به این که مسلّما معصومان قدیم هستند(۱)، شاید بتوان گفت که تنها ارواح معصومان در آن جا حضور داشته اند و «عهد الست» هم از معصومان گرفته شده است.

شاید گفته شود که درمورد معصومان هم اشکال تناسخ پیش می آید و احکام عقلی تخصیص بردار نیست.

پاسخ آن است که بـدن ظاهری آن ها، در برگیرنـده حقیقت ایشان نیست، آن ها صـدها و هزارها بـدن مثل همین بدن دارند؛ یکی این بـدن ظاهری است، دیگری بدنی که در رجعت خواهد آمد و ... حقیقت معصومان علیهم السلام همان وجود نورانی ای است که عنداللّه است و به زبان فلسفی به آن «عقل اول» و به زبان عرفانی آن را «تعیّن اول» یا «حقیقت محمدی» گفته می شود و در روایات هم از آن، تعبیر به «اوّل ما خلق اللّه، العقل» شده است.

روح ما به دلیل ضعفی که دارد، اگر از این بـدن خارج و به بـدن دیگری داخل شود، با مشکل تناسخ روبه رو می شود. ولی روح قوی ای که ایشان دارنـد، در یک لحظه، هم در این بـدن است و هم در بـدن های دیگر. در معصومان به خاطر قـدرت و احاطه روح،

۱- ۱ . خدای متعال، قدیم بالذات است و ایشان قدیم بالزمان و حادث بالغیرند.

انتقال روح از بدنی به بدن دیگر ایجاد اشکال نمی کند.

بنابراین، در عالم ذرّ تنها معصومان حضور داشته انـد و مخاطب «ألم أعهـد إلیکم یا بنی آدم ...»و «إذ أخـذ ربّکم من بنی آدم من ظهورهم ذرّیّه ...» معصومان بوده اند.

شاهـد این سـخن، آن است که خداونـد مرتکب کـار لغو نمی شود؛ اگر همه انسـان هـا در عالم ذرّ حضور داشـته انـد و اینک دچـار فراموشـی شـده انـد، این حضور و پیمـان گرفتن لغو خواهـد بود. و جالب آن که خداونـد در همین آیه می فرمایـد: «أن تقولوا یوم القیامه إنّا کنّا عن هذا غافلین».

در میـان انسـان هـای عـادی کسـی که را نمی توان یـافت که چنین عالمی را به خاطر آورد؛ پس اخـذ چنین پیمانی با حکمت خداوند سازگاری ندارد. اما همه معصومان عالم ذرّ را به خاطر دارند.(۱)

سؤال: اگر این پیمان با معصومان بسته شده است، چرا خطاب قرآن با «بنی آدم» است؟

پاسخ آن است که اگر بزرگ قومی، تعهدی نمود، گاهی این پیمان پیمانی شخصـی است، که در این صورت این سؤال به جا و این اشـکال وارد است. امـا غالبـا چنین پیمـان هـایی با توجه به بزرگ قوم بودن صادر می شود، در این صورت این عهـد در واقع با تمام قوم بسـته شـده است و احترام به آن، بر همه آن ها لازم است. به همین دلیل عمل به پیمانی که حجت خـدا و امام معصوم بدان متعهد شده است، بر همگان ضروری است؛ چرا که امام معصوم، مقتدا و رهبر انسان ها می باشد.

تفاوت های بین علم و عرفان از نظر امام

۱ . حضـرت امام در بیان فرق بین «علم» و «عرفان» می فرمایـد: علم مقـدمه و بـذری است برای مشاهده. باید به علم به صورتی که گذرا نگاه کرد، نه به صورت استقلالی؛

۱- ۱ . مطلبی که عنوان شـد، خلاـف ظـاهر اکثر تفاسـیر است، امـا موافق با قرآن است و آنچه در تفاسـیر آمـده است، با ظاهر قرآن سازگاری ندارد.

چرا که علم و فکر مربوط به عالم کثرت است و عرفان مربوط به عالم وحدت. به عبارت دیگر: «علم» دانستن است و «عرفان» یافتن.

و به همین جهت، در تعریف فکر گفته می شود «الفکر ترتیب اُمور معلومه» و یا «الفکر حرکه من البادی و من البادی إلی المرادی»؛ یعنی «چند» امر معلوم را باید «ترتیب» کرد تا به مجهولی دست یافت؛ «چند امر معلوم»، «ترتیب»، «مجهول»، این ها همه مربوط به عالم کثرت است.

ولی عرفان مربوط به عالم وحدت است؛ عرفان رؤیت است و رؤیت هم، زمانی تحقق می یابد که بیننده و دیده شده یکی باشد.

تا زمانی که می گویید: «من» بنده «خدا» هستم و می خواهم خدا را ببینم، هنوز وارد عرفان نشده اید و از عالم کثرت خارج نگشته اید.

عرفان همان است که مرحوم آخوند در کفایه می فرماید: «اللهّم إلاّ أن یکون اللاحظ أحول العینین»؛ در حقیقت کثرتی نیست و این کثرتی که دیده می شود مانند کثرتی است که انسان لوچ دچار آن است. عرفان این است که انسان، لوچ بشود و یکی را دو تا ببیند. عرفان از وحدت شخصی وجود می گوید و تعدد و کثرت از نظر عارف معنا ندارد، بلکه ما وحدت را کثرت می پنداریم.

۲ . فکر مربوط به علم حصولی، و عرفان مربوط به علم حضوری است. علم حصولی استدلال بردار است؛ مانند فلسفه. اما علم حضوری برهان بردار نیست. مسائل عرفان، ذوقی است و ذوق، فوق برهان است، نه کمتر از آن.

برخی چیزها در یک مرتبه کمال است و در مرتبه دیگر همان چیز، نقص محسوب می شود. به عنوان نمونه، فکر برای همه ما کمال است، اما برای پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقص به شمار می آید و یا حرکت برای ما مزیت است، اما برای خداوند متعال نقص شمرده می شود. برهان نیز نسبت به فلسفه و عرفان این گونه است؛ برهان برای فلسفه کمال است، اما برای عرفان عیب به حساب می آید.

۳ . فکر، تقسیم می شود به برهان لمّی و برهان انّی و بحث ما درباره خدای متعال

است و در مورد خداوند نه می توان برهان لمّی آورد و نه برهان انّی.

برهان لمّی پی بردن از علت به معلول است و خدای متعال علت ندارد.

برهان انّی پی بردن از معلول به علت است، و یقین آور نیست و وثاقت برهان لمّی را هم ندارد.

ابن سینا و پس از او خواجه و سپس علامه می گویند: برهان انّی (و بنابر نظر برخی، برهان لمّی) بر دو قسم است؛ گاهی از علت به معلول (و یا از معلول به علت) پی برده می شود و گاهی از لازمی به لازم دیگر.

علامه طباطبایی می گوید که در مورد خداوند متعال، از لازمی به لازم دیگر پی می بریم.

البته در اینجا نکته این است که تنها در جایی که ترکیب وجود داشته باشد، می توان از لازمی به لازم دیگر پی برد، اما در خداوند ترکیب راه ندارد و به همین دلیل چنین علمی حاصل نمی شود.

تمام استدلال های کتاب تجرید این گونه است که «وجوب وجود، دلالت بر علم و حیات و ... دارد»؛ یعنی از این لازم به آن لازم پی می بریم.

ولی اگر یک موجود، هم وجوب، وجود داشته باشد و هم چیزی دیگر، آن موجود کثرت دارد و مرکب است و مرکب، محتاج به اجزاء است و در این صورت، دیگر واجب و خدا نخواهد بود.

بنابراین، این که گفته شود «خدا، علم، قدرت، حیات و ... دارد و این ها عین ذات او است»، مشکل ترکیب حل نمی شود، بلکه این سخن، عین کفر است. توحید آن است که بگوییم: «کمال الإخلاص له، نفی الصفات عنه»؛ باید گفت: او اصلاً صفت ندارد، نه این که صفت دارد و صفات او عین ذات اوست.

فلسفه می گوید که خداوند دارای صفاتی است و این صفات عین ذات او است. در حالی که مفهوم علم با مفهوم قدرت متفاوت است و هر مفهومی نیازمند منشأ انتزاع است و با تعدد منشأ انتزاع، کثرت پدیدار می شود.

و لذا سخن درست، همان است که نهج البلاغه فرموده است: «لشهاده کلّ صفه أنّها غیر الموصوف و شهاده کلّ موصوف أنّه غیر الصفه»؛ صفت هم «سواء کان زائدا علی الذات، أو لم تکن زائده علی الذات».

در قرآن نیز از صفات خداوند سخنی به میان نیامده است و تنها از اسماء خداوند گفته شده است.

بنابراین خداوند نمی تواند دارای صفت باشد و تفاوتی ندارد که صفت، خارج از ذات باشد و یا عین ذاتش باشدا زیرا اگر بگوییم خدا جهات متعدد دارد، کافر شده ایم و اگر بگوییم خداوند واحد و بسیط من جمیع الجهات است و صفات او عین ذات اوست، خود این صفاتی که عین ذات هستند، با هم متغایرند؛ علم مفهوما غیر از قدرت است و قدرت غیر از حکمت و ... و انتزاع مفاهیم متعدد از بسیط واحد من جمیع الجهات، باطل است.

«قدیر» و «رحیم» و «غفار» و ... همه این ها اسامی خداوند است، نه صفات او. حاجی سبزواری بر دعای «جوشن کبیر» شرحی نوشته اند و نام آن را شرح اسماء حسنی گذشته اند و این نشان می دهد که ایشان نیز این ها را اسم می دانند، نه صفت.

اسم صرفا اشاره به چیزی است؛ به طور مثال اسم «محمد» تا زمانی که «اسم» است، معنای خاصی ندارد و تنها زمانی معنا می یابدکه صفت باشد.

تمام آنچه که متکلمین و فلاسفه _ اشراقیین، مشائین و یا طرفداران حکمت متعالیه _ به عنوان صفت ذکر کرده اند، همه این ها اسم های خداوند است.

همیشه در ادبیات در ترکیب «بسم اللّه الرحمن الرحیم» گفته می شد: «بسم» جار و مجرور، اضافه شده به «اللّه» که مضاف الیه است و «رحمن» و «رحیم» دو صفت برای «اللّه» می باشند.

و حال آن که این ترکیب غلط است. ترکیب صحیح این است که «رحمن» بدل برای «اللّه» و «رحیم» صفت «رحمان» است،نه صفت «اللّه». گرچه صفت در ادبیات معنایی متفاوت با عرفان دارد، اما با این مثال روشن می شود.

ص: ۲۴۷

۴. نکته دیگر این که عقل با صورت اشیاء سر و کار دارد و عرفان با ذات اشیاء. یعنی عقل یا فلسفه می گوید: «شیئیه الشیء بصورته» و درصدد است تا صورت اشیاء را بشناسد اما عرفان می خواهد ذات اشیاء را دریابد.

آشنایی با آثار اخلاقی حضرت امام

از جمله کتاب های اخلاقی امام، جهاد اکبر است؛ این کتاب که در برگیرنده درس های اخلاق حضرت امام می باشد، می تواند کتابی در سیر و سلوک به شمار آید.

از دیگر کتب اخلاقی امام، چهل حدیث است؛ که اندیشه های اصلی امام در آن مطرح شده است.

به علاوه، امام قبل از سال ۴۲ و نیز سال ۵۸ در فیضیه درس اخلاق داشته اند. در سال های قبل از ۴۲، منازل السائرین خواجه عبداللّه را که در سیر و سلوک است تدریس فرموده اند.

جهاد اکبر

از جمله مطالبی که در کتاب جهاد اکبر مطرح شده است، تفاوت بین «علم» و «اعتقاد» است. یکی از نتایج این بحث آن است که ملاک تدیّن، درس خواندن نیست، بلکه داشتن عقیده محکم و راسخ است و آنان که عقیده ای محکم تر دارند؛ متدین تر هستند. در این کتاب چند محور اصلی بیان شده است.

تفاوت بین عالم و مهذّب

امام در بین فرق این دو می فرمایند: عالم کسی است که اصطلاحات علوم را حفظ می کند، اما مهذّب کسی است که برای خدا کار می کند. سپس بحث آموزش و پرورش یا تعلیم و تربیت را مطرح می کنند.

روشن نیست که آیا خود امام بین این دو کلمه تفکیک قائل شده اند، یا این که مصحّح کتاب تفکیک نموده است. به هر جهت این بحث از مسائل امروز جامعه ما به

ص: ۲۴۸

حساب می آید و اشاره به آن مناسب می نماید.

آن چه که ما در قرآن و روایات داریم واژه «تعلیم و تزکیه» است، نه «تعلیم و تربیت»(۱).

صحیح آن است که «آموزش و پرورش» از هم جدا نیست؛ در «آموزش»، «پرورش» هست و در «پرورش»، «آموزش». شهید مطهری تنها کسی است که واژه «تعلیم و تربیت» را به درستی به کار برده و این دو را از هم تفکیک ننموده است.

«آموزش» با رشد بدن و با «پرورش» ارتباط مستقیم دارد.

به طور مثال، وقتی در کتاب ها می خوانیم که اخفش چنین گفت و سیوطی چنان، این یک نوع پرورش است. زیرا به طلاب می آموزد که هر سخنی را که می شنوید باید از گوینده آن طلب دلیل کنید، و سخن علماء مثل وحی نیست که قابل خدشه نباشد بلکه هر سخنی از هر عالمی قابل نقد است، و در نتیجه با شنیدن آراء مختلف و تحلیل و بررسی و مقایسه آن ها به جامع نگری و انعطاف پذیری می رسیم، که این خود نوعی پرورش است.

حضرت امام در بُعد آموزش می فرمایند که علم فقه از شریف ترین علوم است، ولی همین علم اگر به معنای جمع آوری اصطلاح باشد، حجاب است. و سپس در بیان اهمیت تهذیب، مثال هایی را ذکر می کنند؛ از جمله آن که: «ما در هر شهر روستا که رفتیم و دیدیم که مردم خوبی هستند، نشان آن بود که عالم مهذّبی در آنجا وجود داشت. اگر دیدیم که مردم، اهل فریب هستند، دیدیم که عالمی غیر مهذّب آنجا هست».

رابطه بین علم و تهذیب

در کتاب های اخلاق، علم و تهذیب را برای انسان به منزله دو بال دانسته اند، اما سؤال این است که بال راست کدام است و بال چپ کدام؟ و کدام مقدم بر دیگری است؟

امام در کتاب جهاد اکبر می فرمایند که علم مقدمه تهذیب است و آیه اللّه جوادی

۱- ۱ . در قرآن کریم «یُزکّیهم و یُعلّمُهم» و نیز «یُعلّمُهم و یُزکّیهم» به کار رفته است.

آملی می فرمایند که علم مقدمه برای تهذیب و تهذیب مقدم بر تعلیم است؛ یعنی از نظر زمانی علم و از نظر رتبه و شرافت، تهذیب مقدم است. ملاصدرا در اسفار می فرمایند که علم بال راست و عمل بال چپ انسان است.

منظور ملاصدرا از اعلم، معرفت خداست و این معرفت، نتیجه عبادت است؛ «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِءِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ» و گفته اند که «لیعبدون» یعنی: «لیعرفون».

سورن کیر که گارد می گوید: «آیا انسان دین پیدا می کند تا بفهمد، یا فهم پیدا می کند تا دین بیاورد؟»

به نظر می رسد که هر دو صحیح باشد؛ ابتدا باید فهیم بود تا دین را شناخت و سپس با دین به فهمی جدید رسید. مثلاً به وسیله برهان نظم و ... دین و خدا را شناخت و پس از آن به وسیله دین با لوح، کرسی، عرش، قلم و ... آشنا شد.

امام می فرماید که بعضی از طلبه ها، به قدری به دنبال مقدمه می روند که ذی المقدمه فراموش می شود؛ آن قدر به دنبال علم می روند که تهذیب را فراموش می کنند.

از چیزهایی که انسان را از تهذیب نفس باز می دارد «عمامه» است؛ عمامه فی نفسه بسیار خوب و لباس رسول اللّه است ولی همین که طلبه، معمّم شد چند نفر به او احترام کردند و چند موی سفید هم پیدا شد، کسر شأن می داند که در درس فلانی شرکت کند. امام می فرمایند که چقدر ما شنیده ایم که شیخ انصاری، درس فقه و اصول می گفت و مرحوم سید علی شوشتری در درس ایشان شرکت می کرد و بعد از درس شیخ اخلاق می گفت و شیخ انصاری در درسشان شرکت می فرمود.

در شرح حال شیخ طوسی آمده است که ایشان تا پنجاه و دو سالگی در درس شرکت می کردند و در پنجاه و سه سالگی مرجع تقلید مطلق جهان شیعه بود؛ و عجیب این که در بیست و سه سالگی یا بیست و پنج سالگی کتاب تهذیب را نوشته اند. حضرت امام هم همین گونه بوده اند؛ ایشان پس از درس خارج خودشان، به همراه شاگردانشان در درس مرحوم بروجردی شرکت می کردند.

امام مـدتی صـبح ها در فیضـیه امام جماعت بودنـد. ایشان نماز را نزدیک آفتاب می خواندند، از ایشان می پرسـند که چرا این موقع را برای نمـاز انتخـاب کرده ایـد؟ می فرماینـد: برای این که طلبه هـایی که اول وقت برای نمـاز بیـدار می شونـد در نمـاز جماعت حرم شرکت کنند.

یکی از اساتید نگارنده به سه نفر می گفت رجل الهی: امام خمینی، آقای حجت و شیخ مرتضی حائری.

آیه اللّه حجت قبـل از بروجردی مرجع تقلیـد بودنـد. وقتی مرحوم بروجردی برای مرجعیت مطرح می شونـد، ایشـان خود را از مرجعیت کنار کشـیدند و مرحوم بروجردی را به عنوان مرجع اعلام کردند. پس از مدتی مرحوم بروجردی از طلبه ها خواستند تا در حرم اجتماع کننـد تا با آن ها صـحبت کننـد، آقای حجت هم سوار بر الاغ آمدنـد و در مقابل حیرت طلاب فرمودنـد که من هم یکی از شاگردان ایشان هستم.

امـام تأکیـد دارنـد که در بحث اخلاق و عرفان بایـد اسـتاد داشت. معروف است که اگر در هر چیزی بتوان بی اسـتاد به جایی رسـید، در فلسـفه، عرفان و اخلاق ممکن نیست. کسی که بدون استاد وارد فلسفه شود، گمراه می شود و هر کس عرفان را بی استاد بخواند ممکن است به ضلالت کشیده شود.

خیلی ها می پرسند که چگونه استاد پیدا کنیم؟ جواب این است که اگر کسی از خداوند بخواهد، به یقین استاد پیدا می شود.

نکته دیگری که امـام تأکیـد فراوانی روی آن دارنـد، تـوجه به محتـوای دعاهـا، به خصوص مناجـات شـعبانیه است. ایشـان می فرمایند که ائمه وقتی با مردم صحبت می کنند، در سطح فهم مردم سخن می گویند، ولی وقتی دعا می خوانند، سطح مطلب را بالا می برنـد. مثلاً در دعای کمیل سه بار می گوییم «یا رب»، ولی در دعای ابوحمزه می گوینـد: آن قـدر بگو «یا رب، یا رب ...» تا نفس قطع شود. در دعای کمیل سه بار، اشاره به توحید ذاتی، صفاتی و افعالی شده است.

اما در دعای ابوحمزه می فرمایند آن قدر بگویید تا نفس قطع شود؛ یعنی بمیرید

و به حد فنا برسید. وقتی که همه فنا شدند فقط خدا می ماند؛ لذا پس از آن فرمایند: «بک عرفتک و أنت دللتنی علیک و لو لا أنت أدر ما أنت»؛ وقتی همه چیز فانی شد، چیزی برای دلالت بر وجود خدا نمی ماند و تنها باید خدا را از راه خدا شناخت.

توجه به آداب ظاهری دعاها

نکته دیگری که امام به آن توجه می دهند، توجه به آداب ظاهری و باطنی عبادات است. مثلاً- نماز حدود ۳۶۰ «اللّه اکبر» دارد، اگر کسی قلبش متوجه خدا نباشد و «اللّه اکبر» بگوید، احتمال دارد صورت باطنی او مانند حمار گردد.

در کتاب مصباح الشریعه در آداب باطنی نماز آمده است: «أقرب ما یکون العبداللّه إذا کان ساجدا».

زدودن اختلاف بین علما

امام تأکید زیادی روی زدودن اختلاف بین علما دارند. یکی از راه های رسیدن به این مقصود، سکوت است. سکوت چیزی است که باید تمرین شود؛ مثلاً اگر در مجلسی سخنی بر خلاف عقیده شخصی ما مطرح شد، اعتراض نکنیم و از آن بگذریم و به این وسیله از اختلاف ها بکاهیم، یا هنگامی که در حضور ما از دیگری سؤالی شد، دخالت نکنیم. می گویند: دیده نشد که کسی در حضور علامه از دیگری چیزی بپرسد و علامه مداخله کند و در این گونه مواقع همواره سکوت می کردند.

بهشت و جهنم از دیدگاه امام

طایفه ای به نام «حبیّه» بر این باورند که باید در پی محبت خدا بود، نه به دنبال رسیدن به بهشت، یا فرار از جهنم خوارزمی در کتاب مفاتیح العلوم از این گروه نام برده و آنان را فرقه ای از حشویه معرفی کرده است. در حالی که آیات و روایات فراوانی ما را به همین بهشت می خوانند و از همین جهنم باز می دارند.

در مباحث عرفانی آمده است که قیامت منحصر در بهشت و جهنم و اعراف نیست، بلکه جاهای دیگر نیز وجود دارد و این سه، به عنوان نمونه ذکر شده اند؛ نه سعادت، منحصر در بهشت است و نه شقاوت، منحصر در جهنم.

بهشت و جهنم دارای درجات و مراتبی است؛ مثلاً ـ یک انسان عادی پشت سر یک بازاری غیبت می کند، اما طلبه پشت سر مرجع تقلید غیبت می کند، یا حرام خواری افراد عادی از مال دیگران یا در نهایت از بیت المال است، اما حرام خواری طلبه از مال امام زمان است. طلبه حق ندارد به خاطر کم بودن شهریه، توان کمتری را برای انجام وظیفه بگذارد. روشن است که در این صورت عقاب طلبه بیشتر و شدیدتر است.

امام می فرمایند سه نوع بهشت و جهنم وجود دارد:

۱ . بهشت و جهنم اعمال؛

۲ . بهشت و جهنم اخلاق؛

۳ . بهشت و جهنم لقاء.

بهشت و جهنم اعمال

در قرآن به این بهشت و جهنم تصریح و تأکید شده است. حور العین، خوردنی ها، و ... و نیز آتش و مار و همگی مربوط به همین بهشت و دوزخ می باشند.

امام می فرماید: جهنم اعمال، همان است که در حدیثی آمده که «سنگی از لب جهنم داخل آن افتاد و پس از هفتاد سال به قعر آن رسید»؛ یعنی شخصی در هفتاد سال زندگی، مسیر سقوط را پیمود و الآن مرگ او فرا رسید. به عبارت دیگر، همین الآن ما در بهشت یا جهنم هستیم، اما به دلیل ارتباط با دیگران، متوجه نیستیم، اما پس از مرگ، متوجه خودمان می شویم. اکنون هم جهنمی ها درد می کشند، اما متوجه نیستند و پس از مرگ متوجه این عذاب می شوند.

بهشت و جهنم اخلاق

بهشت و جهنم اخلاق در قرآن با کنایه بیان شده است و بهشت و دوزخ آن شدیدتر از بهشت و جهنم اعمال است. بحث چشم برزخی و صورت حقیقی مربوط

به این بهشت و جهنم است. انسان پیرامون هر چیزی که فکر کند، چهره ای مشابه آن پیدا می کند؛

اگر کسی طمّاع و بی غیرت است و غیبت هم می کند، چون طمع دارد شبیه مورچه است، چون بی غیرت است مانند خوک است، چون غیبت می کند مثل گرگ است؛ باطن این شخص، حیوانی معجون از همه این حیوانات می شود یعنی اشتر گاوپلنگ.

بعضی از انسان ها چنان محشور می شوند که «یحسن عندهم، القرده و الخنازیر».

و در مقابل پیامبر و اولیاء خدا، چون چهره باطنی شان همیشه خدا را نشان می دهد و خدا جمیل است و دوست دار زیبایی، زیبا است و دیدن آن موجب لذت و فرح می شود. این بهشت اخلاقی است و آن جهنم اخلاقی.

حدیثی از امام مجتبی است که می فرماید: اگر آخرت هیچ اضطرابی جز این نداشت بس بود که روز قیامت همه یکدیگر را می بینند و می دانند چه کرده اند و چه اندیشه هایی داشته اند. یعنی هیچ حجابی نمی ماند و چهره ها، اعمال را نشان می دهد؛ «یعرف المجرمون بسیماهم» به همین معناست.

اگر چیزی حالت زودگذر داشت و تبدیل به ملکه نشد، در روح آدم ثابت نمی شود و با عذاب جهنم زایل و محو می گردد. اما آنچه که تبدیل به ملکه انسان شده باشد، دیگر محو نمی شود، این افراد حتی اگر به بهشت بروند معذب خواهند بود؛ همچنان که لقمه کردن غذا و ممانعت از دریدن و پاره کردن گوشت برای گرگ عذاب است. و به همین دلیل روز قیامت به بعضی ها می گویند: هر کدام از بهشت و جهنم را دوست دارید، انتخاب کنید و آن ها داخل جهنم می شوند.

در قرآن تنها با ایماء به بهشت و جهنم لقاء اشاره شده است و بهشت و دوزخ آن شدیدتر از دو نوع پیش است. حضرت امام این بهشت و دوزخ را در عرفان توضیح می دهند.

از جمله محورهای مطرح شده در جهاد اکبر، مسأله «نظم» است؛ امام می فرمایند «من آینده بسیار خطرناکی را برای حوزه پیش بینی می کنم؛ یکی ترس این که دیگران

بخواهند به حوزه نظم بدهند و یکی این که طلاب در درس حوزه قناعت کنند، که قناعت در علم و دانش صفت بدی است».

نظم به عنوان یـک نصیحت و روش اخلاقی است. در فرق بین «اخلاق» و «ادب» گفته شد که اخلاق مربوط به روح است و ادب مربوط به بدن؛ و نظم مربوط به کارهای ظاهری بدن است و نه مسائل مربوط به روح و قلب.

درباره قناعت در علم هم امام می فرماینـد به فقه و اصول اکتفا نکنید و علومی چون نجوم و هیئت را نیز فرا گیرید. در اطلاعیه ای هم که درباره اصلاح حوزه داده اند، به فراگیری این علوم توصیه کرده اند.

هیئت به معنی مثلثات کروی، در بحث قبله و وقت نماز لازم است. از جمله شـرایطی که برای تـدریس در مـدرسه مروی تهران مطرح می کردنـد، توانایی تـدریس کتاب الارث قواعـد علامه حلی بوده است؛ چون تدریس این کتاب نیازمند دانسـتن قواعد ریاضی فراوانی است.

نجوم به معنای احکام نجوم است، به معنی دانستن کیفیت تأثیر خوشحالی و بدحالی ستارگان در سرنوشت انسان ها.

به طـور مثـال: اگر کسـی ازدواج کرد و سـتاره زهره در اوج بـود، ازدواجی موفـق خواهـد داشت و اگر در حضـیض بـود، این ازدواج به طلاق می انجامد. یا سـتاره عطارد، سـتاره دبیران و معلمان است. کسـی که می خواهد پیشه ای برگزیند، اگر سـتاره عطـارد خوشـحال بود، او موفق می شود و اگر ناراحت بود، او شـکست خواهـد خورد و چنین علمی مورد نکوهش شـرع واقع شده است، امّا علم هیئت که ریاضیات نجوم است پسندیده است.

نکاتی اخلاقی از کتاب چهل حدیث

از جمله بحثهایی که در کتاب چهل حـدیث بـدان تأکیـد فراوانی شـده است، مسأله «ریا» و «اخلاص» است؛ که هر دو از فروع مسائل مربوط به قوه ناطقه انسان می باشند.

انسـان دارای سه قوه: درک، غضب و شـهوت است و هر کـدام یـک افراط و تفریـط و حـدّ وسـط دارنـد و افراط و تفریـط ها رذیلت است و حدّ وسـط هـا فضـیلت می باشـند. بنـابراین شـش صـفت رذیله وجود دارد و سه صـفت فضـیلت یعنی حکمت، شجـاعت، عفت. و مجموع این سه صـفت را عـدالت اخلاـقی می نامنـد. پس فضایـل اخلاقی چهار صـفت می گردد. و رذائل عبارتند از: شـروربودن و خمود، جربزه و ترس، وسواس و حماقت. و مجموعه این ده صفت را «امهات و اصول فضائل و رذائل می دانند و تمامی صفات اخلاقی باید به این صفات برگشت کنند.

نشانه های اخلاص از دیدگاه امام

از نشانه های اخلاص گفتار حکیمانه است؛ چرا که در روایت است که هر کس چهل شـبانه روز اخلاص داشته باشد، حکمت از دل او بر زبانش جاری می شود.

به همین دلیل بوعلی سـینا کتاب اشارات را و حافظ شـیرازی و علامه حسن زاده اشـعارشان را در چهله نشینی نگاشته و سروده اند.

نشانه دیگر اخلاص، نحوه برخورد شـیطان با انسان است. شـیطان مثل سگ درگاه خداست اگر کسی نخواهد پا به درگاه خدا بگذارد شیطان هم با او کاری ندارد؛ شیطان تنها به کسانی حمله می کند که بخواهند قدم به خانه خدا بگذارند. حال باید دید که ما چندبار با شیطان درگیر شده ایم و چند بار شیطان به ما حمله ور شده است.

داسـتان معروف آن شخص را شنیده اید که به شیطان گفت: طنابی که برای من مهیا کرده ای کدام است؟ شیطان گفت: توکه به طناب نیازنداری و خودت به دنبال من می آیی.

دیگر از نشانه های اخلاص، آیه «اولئک یُبدّل اللّه سـیّئاتهم حسـنات»می باشند؛ خداوند بدی برخی را به خوبی و خوبی بعضی را به بدی مبدّل می کند.

اگر کسـی دیـد نمـاز و تلاـوت قرآن و درس و ... او را از خداونـد دورتر می سـازد، بایـد بدانـد که عمـل او خالصانه نبوده و گرفتار ریا می باشد؛ عبادت بی حضور قلب نه تنها اثر مثبت نمی گذارد، بلکه انسان را از خداوند دورتر می سازد.

نشانه دیگر، تأثیر تعریف و تمجید و نیز انتقاد و سرزنش در درون است؛ کسی که با اندک تمجیدی خرسند می شود و با کوچک ترین سرزنشی دلگیر، باید بداند که از اخلاص بهره ای نبرده است. خداوند می فرماید: «تلك الدار الآخره نجعلها للّذين لا يُريدون علوّا فی الارض»؛ آخرت مال کسانی است که اراده بزرگی در زمین ندارند؛ یعنی دنیا را اراده نکرده اند.

نکاتی عرفانی

آنچه گفته شد نگاه اخلاقی امام به مسائل بود. همین مسائل را از منظری دیگر و از بعد عرفانی می توان نگریست.

گفته شد که ارسطو افراط و تفریط را رذیله می داند؛ یعنی اخلاق از نظر ارسطو به معنای اعتدال و افراط و تفریط قوی است.

در این سبک اخلاقی ــ که به اخلاق ارسطویی یا اخلاق فلسفی مشهور است ــ فضایل چهار عدد است: شجاعت، حکمت، عفت و عدالت؛ عدالت قسیم این ها نیست بلکه جامع سه فضیلت اول است و رذایل شش عدد است.

اگر بگوییم فضایل یعنی حد وسط ها فضایل اخلاقی چهار عدد و رذایل شش عدد می شود؛ چرا که افراط و تفریط، رذیله محسوب می شود.

خواجه نصیر در کتاب های اخلاقی خود، حتی آداب شراب خوردن را مطرح می کند. دلیل مطرح کردن چنین بحثی، آن است که این بزرگان، طبق مبنای ارسطو، خوبی را حد وسط می دانند و حد وسط در همه چیز وجود دارد؛ حتی در شراب خوردن. البته حدّ وسط مربوط به قوی است نه در افعال.

روش مرحومین نراقی در معراج السعاده و جامع السعادات تا حدودی از همین شیوه تبعیت می کند.

اما سبک اخلاقی امام، اخلاق فلسفی نیست، بلکه سبک ایشان، اخلاق دینی است.

در اخلاق فلسفی، ابتدا باید بگوییم که چرا حد وسط خوب و افراط و تفریط بد

است؛ در پاسخ، می توان به چند دلیل اشاره کرد.

مثلاً مسیحیت، شرقی است، یهودیت، غربی و اسلام، حد وسط است. دلیل شرقی بودن مسیحیت، آیه «و اذکر فی الکتاب مریم إذ انتبـذت من اهلها مکانا شـرقیا»و دلیل غربی بودن یهودیت، آیه «و ما کنت بجانب الغربیّ إذ قضـینا إلی موسـی الامر» و دلیل وسط بودن اسلام، آیه «و کذلک جعلناکم اُمّه وسطا» می باشد.

دلیـل فلسـفی افضـلیت حـد وسـط این است که مزاج وقتی معتـدل باشـد، انسـان سالم است و وقتی در حالت افراط و یا تفریط باشـد، انسـان از حـالت اعتـدال خـارج می شود. به همین دلیل است که هیـچ پیغمبری در قطب شـمال یا گرمای آفریقا مبعوث نشده است؛ بلکه همه پیامبران در مناطق معتدل بوده اند.

امام املاک فضیلت و رذیلت را قرب و بُعد از خدا می دانند.

و بـا این ملاـک برخی از عبـادات مـا نیز رذیلت اخلاـقی به حساب می آیـد؛ چون اگر عبادتی با عجب، ریا و یا گناهان دیگر همراه بود، این عبادت موجب بُعد از خداوند می شود و در نتیجه، رذیلت اخلاقی به شمار می آید.

معنای قرب به خدا

قرب به خدا، به معنی سـعه وجودی است؛ وجود خدای متعال بی نهایت است، هر کسـی هرچه محدودتر باشد و سـعه وجودی نداشـته باشـد، از خداونـد دورتر است و هر کس که وجـود او وسـیع تر است، قرب او به خـدا بیشـتر است و چون خداونـد بی نهایت است، لقای خدا هم بی نهایت خواهد بود.

معنای لفظی قرب و بعد مهم نیست؛ قرب و بعد، یافتنی است و یا علم حضوری باید به دست آید، نه با علم حصولی و به همین دلیل پیامبر و ائمه، قرب و بعـد را معنا نمی کردنـد، بلکه مصادیق آن را بیان می کردنـد تا مردم درصدد یافتن آن باشـند. قرب هر انسـان به انـدازه مقـدار کـاری است که انجـام می دهـد و به میزان برکـات وجودی اوست و هر کس که منشأ آثار بیشتری باشد، قرب او بیشتر است.

ص: ۲۵۸

درکات جهنم از قبیل اهانت و خذلان و لعنت نیز تا بی نهایت ادامه می یابد، درجات بهشت نیز تا بی نهایت است. اگر فرض کنیم که جهنم رفتن برای کسانی است که پایین تر و زیر صفر باشند، و کسی که شهادتین را بگوید بالای صفر است و کمال مثبت دارد امّا کسی که شهادتین نگفته است کمال منفی و نمره زیر صفر دارد. به همین دلیل، امام در کتاب های اخلاقی شان می فرمایند که حتی اگر مطمئن بودید کسی کافر از دنیا رفته است، او را لعنت نکنید، شاید در آخرین لحظه، توبه کرده، یا خدا او را بخشیده باشد؛ حتی می فرمایند کافر را به لفظ «کافر» که نشانه بدی و ناپاکی است، خطاب نکنید؛ حتی در دلتان نیز با چنین لفظی از او یاد نکنید.

چند نمونه از فضایل و رذایل از دیدگاه امام

ملاکی که امام برای خوب یا بدبودن به کار می برد، قرب و بعد به خداست؛ پس از آن حساب می کند چه اعمالی موجب قرب و بعد بیشتری می گردند و با انجام آنها درکات و درجات زیادتری طی می شود.

عجب و ریا در بعضی زمینه ها از چیزهایی است که موجب سقوط بی نهایت می شود؛ مثلاً اگر کسی ریا در اعتقادات داشته باشد، در نهایت سقوط است، نیز کسی که کبر در برابر خدا داشته باشد؛ «إنّ الّذین یستکبرون عن عبادتی سیدخلون جهنّم داخرین».

اما ریا در عبادت و یا عجب در برابر خلق خدا، گرچه گناه است، اما از درکات کمتری برخوردار است.

کسی که خود را طلبکار خدا می شمارد و عبادات خود را به حساب می آورد، گرفتار کبر است، نیز کسی که به خود ببالد که من درس اخلاق، عرفان یا تصوف می خوانم و این دروس بهتر از دروسی چون ادبیات و ... است، این ها تکبر در برابر مردم یا در علم است.

نشان عارف واقعی آن است که خود را از دیگران برتر و ممتاز نداند.

ابن سینامی گوید: یکی از انواع شرک این است که انسان عرفان رابرای عرفان بخواهد.

امام برای این مـدعا، شواهـدی از آیات مطرح می کنند؛ از جمله این آیات، آیه «قل هل ننبّئکم بالأخسـرین أعمالاً الّذین ضـلّ سعیهم فی الحیاه الدّنیا و هم یحسبون أنّهم یحسنون صنعا» می باشد.

در آیات زیادی به چنین افرادی اشاره شـده است؛ کسانی که کارهای ناشایستی انجام می دهند، اما گمان می کنند کار خوبی مرتکب شده اند.

به طور مثـال، دو نفر را در نظر بگیریـد؛ نفر اول، نمازش را ترک کرده است و خود را سـرزنش می کنـد و از جهنم در هراس است، اما نفر دوم نمازش را به موقع خوانـده و خـدا را شاکر است که به جهنم نخواهد رفت. آن که نماز را خوانده، گمان می کنـد که از مکر خـدا ایمن است؛ هر دو مرتکب گناه کبیره شده اند، اما این دو، یک اندازه نیست و ایمنی از مکر خدا گناهی بزرگ تر است؛ چرا که در مقام شمارش گناهان کبیره، ابتدا کفر و سپس، ایمن بودن از مکر خدا را نام می برند.

امـام می فرماینـد که از نظر عرفـان، عبـادات ما، از بزرگ ترین گناهان است؛ یعنی حتی از ترک نماز، مشـروب خواری، زنا و لواط بـدتر است، گرچه این عبـادات لازم است، امـا چنین آثـاری نیز دارد. گاهی انسان در برابر خلق خـدا دروغ می گویـد و گـاهی در برابر خـدا؛ حـتی برخی در برابر خـدا قسم دروغ هم می خوردنـد؛ قرآن می فرمایـد: «یقسم المجرمـون مـا لبسوا غیر ساعه». آیا هنگامی که قربهً الی اللّه عبادتی را انجام می دهیم، برای خـدا انجام می دهیم یا برای بهشت و حورالعین و ... شاهد دروغ گفتن ما این است که اگر خدا وعده کند که ما را به بهشت ببرد، آیا همچنان این نمازها را خواهیم خواند؟!

واقع این است که بایـد بـدانیم که هیـچ کدام از این کارها قربهً الی اللّه نیست؛ ما برای بهشت و جهنم و حورالعین و ... عبادت می کنیم.

میرزا جواد آقا، استـاد امام، فرموده انـد: وقتی مردم دعای کمیل می خواننـد، نوعا گناه کبیره مرتکب می شونـد؛ زیرا در دعای کمیـل حضـرت عرض می کنـد: «فبعزّتک اُقسم صادقا لئن ترکتنی ناطقا لأضـجنّ إلیک»؛ قسم به عزت تو که اگر مرا به جهنم رها کنی، به

جهنمی ها می گویم که من عاشق خدا هستم و ما با خواندن این فراز، به دروغ، قسم جلاله می خوریم؛ یا اصلًا این فراز را نخوانیم یا این که از زبان حضرت علی علیه السلام بخوانیم و بگوییم که ایشان چنین می کنند.

نیت تقرب به خدا کار حضرت علی علیه السلام و اوست که می تواند عرض کند: «بعزّتک اُقسم صادقا».

نکته دیگر این که وقتی ملاک در فضیلت و رذیلت قرب و بعد نسبت به خداست، دیگر ملاک کوچک و بزرگ بودن عمل نیست، بلکه چه بسا عمل کوچکی تقرب بیشتری ایجاد کند و یا بر عکس.

و به همین دلیل، ثواب ضربه شمشیر امام علی علیه السلام از ثواب اعمال جن و انس بیشتر است. اگر عبادات جن و انس را جمع کنند، به اندازه ثواب یک اللّه اکبر یا یک لااله الا اللّه امام علی علیه السلام نیست؛ چون ملاک، قرب و بعد به خداست و قرب عمل آن حضرت بیشتر است.

دلیل این افضلیت آن است که در هر قضیه ای، ابتدا باید موضوع و محمول تصور شود و پس از آن محمول بر موضوع حمل شود. اکنون در «اللّه اکبر» خدایی که در تصور آید، دیگر خدا نیست؛ خدا آن است که در ظرف ادراک نمی گنجد و به همین دلیل پس از «اللّه اکبر»، «سبحان اللّه» گفته می شود. از طرفی اگر خدا را تصور نمی کنیم، پس «اکبر» محمول کیست؟

اما حضرت علی علیه السلام «اللّه اکبر» را صحیح می گوید؛ زیرا علم او علمی حضوری است، نه حصولی و لذا ذکر او صحیح است؛ قرآن می فرماید: «سبحان اللّه عمّا یصفون إلاّ عباداللّه المخلصین».

حضرت امام در مورد روایت «ضربه علی یوم الخندق ...» می فرمایند که فقط ضربت، ملاک نیست؛ لا اله الاّ اللّه حضرت علی علیه السلام هم این گونه است؛ تکبیر ایشان هم این گونه است.

ص: ۲۶۱

نگرش امام خمینی رحمه الله به چهار کتاب حدیثی

اشاره

برای استدلال به یک حدیث، ابتدا باید اعتبار آن را مورد ارزیابی قرار داد و چنانچه با دلیل معتبر، صحّت صدور آن روایت به دست آمد، آن گاه می توان طبق آن عمل نمود. هر علمی از علوم اسلامی، ملاک هایی برای تشخیص حدیث صحیح و میزان اعتبار آن دارد و از آن ها بهره می گیرد. در علم فقه، بیشترین توجه به بررسی سند اختصاص دارد. در علم اخلاق و معارف و تفسیر، به سند، کمتر توجه شده و نظرها بر محتوای حدیث، متمرکز است؛ اما در علم فقه، تنها بررسی سند برای احراز صدور آن، کافی نیست؛ بلکه ابتدا باید منبع حدیث و کتابی که حدیث از آن گرفته شده است، قابل اعتماد باشد و پس از آن، به بررسی سند پرداخته شود.

مبنای استواری کتب حدیث

هر کتاب حدیثی از جهات متعدد باید مورد بحث قرار گیرد:

۱ ـ صحّت انتساب کتاب به مؤلف آن

۲ ـ قابل اعتماد بودن اصل کتاب

۳ ـ مصون بودن کتاب از تحریف و دستخوش حوادث بودن، و کم و زیاد نشدن آن از زمان مؤف تا زمان حاضر.

پس از آن که تمام جهات فوق ثابت گردید، آن گاه باید سند آن احادیث را مطالعه و

بررسی نمود.

تعـداد انـدکی از کتاب ها (همچون کتب اربعه)، نیازی به این مباحث ندارنـد؛ زیرا به صورت متواتر، برای ما ثابت شده اسـت که مثلاً کتاب «کافی»یی که امروز موجود است، بـدون هیـچ کم و زیاد شـدن، همان کتابی است که مرحوم کلینی در ابتـدای قرن چهـارم هجری تـألیف نموده است؛ علاـوه بر آن که سـند متّصـل نیز بر آن وجود دارد و از زمـان مـا تـا زمـان کلینی، همه راویان این کتاب مشخّص اند. گرچه این گونه سند، جنبه تیمّن و تبرّک داشته، تأثیری در اعتبار روایات این کتاب ندارد؛ ولی این بحث در سایر کتاب ها مورد نیاز و ضروری است. به عنوان مثال، احمـدبن محمـدبن خالد برقی، محدّثی بزرگ است که عدالت و وثاقت و علم او برای ما روشن و ثابت گردیده است. او مؤلف کتاب «المحاسن» است و در این کتاب، روایات فقهی و آداب و سـنن را گردآوری نموده است. احـادیث این کتـاب، عمومـا مسـند بوده، سـند آن هـا از مؤلف تـا امـام معصوم علیه السـلام ، به صورت متصل نقل شده است؛ اما در عین حال، این کتاب برای ما قابل اعتماد نیست؛ زیرا نمی دانیم آنچه امروز به نـام «المحـاسن» موجود است، آیـا دقیقـا همـان نوشـته مؤلف آن است یـا خیر؛ بلکه می دانیم این کتـاب، در همان قرن سوم و چهارم، دسـتخوش تحریف گردیـده و مقـداری به آن افزوده شـده است؛ همچنان که تحریف به کاستی نیز به آن روی آورده است.

به عبـارت دیگر، در مورد کتاب «المحاسن»، وثوق به مؤلِّف داریم نه به مؤلَّف؛ اما در مورد کتاب «کافی»، هم وثوق به مؤلِّف است و هم به مؤلَّف.

بـا توجّه به آنچه گـذشت، بایـد قبل از بحث از سـند روایات، نگاهی جامع به اصل کتاب داشت و میزان اعتبار آن را مشـخص نمود و چنانچه اصل کتاب، سـند قطعی یا ظنّی معتبر نداشـته باشـد، بحث از سـند روایات آن، سودی نخواهـد داشت. به همین جهت، نگـاه امـام خمینی رحمه الله را به برخی کتـاب هـای معروف و مهم حـدیثی، در این جـا مورد تحلیل و بررسـی قرار می دهیم.

ص: ۲۶۴

برخی کتب حدیث در نگاه امام رحمه الله

الف) صحیفه سجادیّه

این کتاب به: خواهر قرآن، انجیل اهل بیت علیهم السلام ، زبور آل محمد صلی الله علیه و آله و صحیفه کامله سجّادیه، شهرت داشته و مجموعه دعاهایی را که امام باقر علیه السلام و زید شهید از پدر بزرگوار خود نقل کرده اند، در بردارد.

چون در مقدّمه «صحیفه سجّادیه» آمده است که این کتاب، مشتمل بر ۷۵ دعا از امام سجاد علیه السلام است، در حالی که آنچه اکنون در «صحیفه» موجود است، ۵۴ دعاست و ۲۱ دعای آن، مفقود شده است، به همین جهت، برخی از علمای بزرگ (چون شیخ حرّ عاملی، علامه اَفَندی، حاجی نوری، علامه تهرانی و سیدمحسن امین جبل عاملی)، برای پیدا کردن آن ۲۱ دعای مفقود شده، به تتبع و تفحّص در کتاب های حدیثی پرداخته و هر کدام، دعاهای جدیدی را به دست آورده اند و آن ها را در مجموعه هایی به نام صحیفه سجّادیّه دوم، سوم، چهارم، پنجم و... گردآوری کرده اند.

آنچه فعلاً ـ مورد بحث این مقال است، صحیفه اوّل است که معروف ترین صحیفه است. از طرف دیگر، می دانیم که تحریف به نقیصه، هیچ گاه به ارزش و اعتبار کتاب، صدمه ای وارد نمی کند. به این جهت، ساقط شدن ۲۱ دعا از «صحیفه»، مشکل و مانعی پدید نمی آورد.

و اما اعتبار کتاب «صحیفه سجّادیه»

در ابتدای «صحیفه سجادیه» سند آن ذکر شده است؛ ولی این سند، از جهات متعددی جای بحث و گفتگو دارد که روشن خواهد شد. اما دو راه آسان تر برای اثبات کمال اعتبار این کتاب وجود دارد:

۱ ـ ادّعای تواتر کتاب، به طوری که اگر کسی کتاب های رجال و نیز کتاب های ادعیه و حدیث، مثل «الارشاد» شیخ مفید و «کفایه الاثر» را بررسی کند، به درستی این ادّعای تواتر، یقین می نماید. همچنان که علامه افندی نیز این ادّعا را به صورت قطعی

ذکر نموده است.(۱)

۲ _ گاهی قوّت مضـمون روایت، شاهد بر صدق و درستی آن است. توضیح آن که ائمه معصوم علیهم السلام ، دو نوع معجزه دارند: معجزات قولی و معجزات فعلی. برای نوعِ مردم، معجزاتی چون شق القمر و تکلّم سـنگریزه، بسـیار مهم است؛ اما عالمان و اندیشـمندان، در برابر «سخنان» معصومان علیهم السلام خضوع بیشتری دارند. معجزات فعلی، معمولاً محدود به زمان و مکان خاصّی بوده است؛ اما معجزات قولی، فراتر از زمان و مکان هسـتند. متن دعاهای «صـحیفه سجادیه» نیز بهترین شاهد بر صدور آن ها از زبان مبارک امام معصوم علیه السلام است؛ زیرا چنین مضمون ها و عبارت هایی از غیرمعصوم نمی تواند صادر شود. ضمنا سند کتاب «صحیفه سجادیّه» نیز در مقدمه آن کتاب شریف آمده است.

حضرت امام خمینی رحمه الله در مورد «صحیفه سجادیه» فرموده است:

... وإلا فأبواب المناقشه فی الاسناد والدلاله فی کثیر منها مفتوحه حتی فی «الصحیفه المبارکه السجادیه» فانّ سندها ضعیف وعلوّ مضمونها وفصاحتها وبلاغتها وان توجب نحو وثوق علی صدورها، لکن لاتوجبه فی جمیع فقراتها واحده بعد واحده حتی تکون حجه یسـتدل بهـا فی الفقه، وتلقی أصـحابنا ایّاهـا بـالقبول کتلقّیهم «نهـج البلاـغه» به لـو ثبت فی الفقه أیضـا انّمـا هـو علی نحو الاجمال وهو غیر ثابت فی جمیع الفقرات.(۲)

توضیح این کلام آن که:

اوّلاًـ محـل بحث امام رحمه الله ، فقه است و مقصود آن است که «صـحیفه سـجادیه»، قابل اسـتدلال فقهی نیست؛ ولی از جهت معارف و اخلاق و آداب، کاملاً معتبر است؛ زیرا ملاک در این علوم، عقل و اسـتدلال است و هر چه با عقل موافق باشـد، قابل پذیرفتن است و دقت زیادی در سند، لازم نیست، به خلاف فقه که بیشترین توجه آن، به سند روایات است.

۱- ۱ . «الصحیفه السجادیه الثالثه» ص ۴.

۲- ۲ . «المکاسب المحرّمه» [الإمام] روح اللّه الخمینی، ج ۱، ص ۳۲۰.

ثانیا مراد حضرت امام خمینی رحمه الله از ضعف سند «صحیفه سجادیه»، آن است که در سند این کتاب، نجم الدین ابوالحسن محمدبن حسن بن احمدبن علی است که مجهول است و نیز عمیر بن متوکّل (که صحیفه را از پدرش متوکّل بن هارون نقل کرده) توثیق ندارد. عبداللّه بن عمربن الخطاب نیز همین سرنوشت را دارد. بنابراین، سه نفر راوی در سند صحیفه وجود دارند که باعث شده اند آن سند، ضعیف تلقی شود؛ مخصوصا که گوینده «حدّثنا» در ابتدای سند «صحیفه» معلوم نیست چه کسی است.

ثالثا امام خمینی رحمه الله معتقد است این که اصحاب و علما و محدّثان شیعه، دو کتاب «صحیفه سجادیه» و «نهج البلاغه» را تلقی به قبول کرده اند، نیز دلیل بر صحّت و درستی آن ها نمی شود؛ زیرا گرچه اصل این تلقی صحیح است (و به همین جهت، طبق مقبوله عمر بن حنظله، ولایت فقیه قابل اثبات است)؛ ولی این تلقی و پذیرفتن، در مورد تک تک روایات و جملات این دو کتاب، ثابت نشده است. علاوه بر آن که اگر کسی ادّعا کند که این پذیرفتن، صحیح است، قطعا مقصود وی تنها در علم اخلاق و آداب و سنن است، نه در فقه؛ زیرا بنای علوم دیگرِ غیر از فقه، بر نوعی تسامح و تساهل در بررسی سند است.

رابعا امام خمینی رحمه الله ادعا می کند که قوّت مضمون، می تواند دلیل بر صحّت یک حدیث یا کتاب باشد. این کبرا صحیح است که هر چه معجزه قولی باشد و قوّت مضمون داشته باشد، می تواند دلیل و شاهد بر صدق و صدور آن از معصوم علیه السلام باشد؛ لکن صغرای آن روشن نیست؛ زیرا تمام جمله های «صحیفه» و «نهج البلاغه»، از جهت فصاحت و بلاغت و ارزش، در یک سطح نیستند؛ همچنان که قرآن کریم، با آن که تمام آیات شریف آن معجزه است؛ اما از جهت فصاحت، تمام این آیات، در یک سطح نیستند. بنابراین، ما از طریق مضمون و غنای علمی محتوای احادیث و ادعیه «صحیفه» نیز نمی توانیم ثابت کنیم که تمام آن، کلام امام علیه السلام و قابل استدلال است.

همچنان که قبلاً گفتیم، دیدگاه فقهی امام رحمه الله نسبت به «صحیفه»، با دیدگاه عرفانی و

اخلاقی وی به این کتاب، متفاوت است. به همین جهت، هم ایشان در «آداب الصلاه» فرموده است:

و در کلمات ائمه اطهار علیهم السلام ، خصوصا در «صحیفه سجّادیه» ـ همان صحیفه نورانیه الهیه که از سماء عرفان عارف باللّه و عقل نورانی، سید ساجدین علیه السلام نازل شده برای خلاص بندگان خدا از سجن طبیعت و فهماندن ادب عبودیت و قیام در خدمت ربوبیت ـ این لطیفه الهیه، بسیار ذکر شده است.(۱)

آنچه تاکنون ذکر شد، توضیح دیدگاه حضرت امام رحمه الله نسبت به «صحیفه سجّادیه» بود؛ اما نگارنده تصور می کند که اعتبار «صحیفه سجّادیه»، هم از جهت سند و هم از جهت تواتر و نیز از جهت قوّت مضمون، قابل اثبات است و چون اثبات این نظر، احتیاج به بحث گسترده ای دارد، فعلاً از آن صرف نظر می شود.(۲)

شایان ذکر است که از آنچه ذکر شد، دیدگاه حضرت امام رحمه الله نسبت به «نهج البلاغه» نیز روشن گردید؛ زیرا امام خمینی رحمه الله ، «نهج البلاغه» را مانند «صحیفه» دانسته و آنچه را درباره «صحیفه» ذکر کرده است، با اندک تفاوتی در مورد «نهج البلاغه» نیز جاری می داند.

به هر حال، تسامح در ادلّه سنن، اقتضا می کند که روایات «نهج البلاغه» و «صحیفه سجّادیه»، از جهت اخلاقی، قابل استدلال باشند و در عمل نیز آنچه طبق آن ها به رجای مطلوبیت انجام شود، باعث ترتّب ثواب می گردد و بلکه از دیدگاه اخلاقی، بهترین کتاب در موضوع اخلاق، همین دو کتاب هستند. حضرت امام رحمه الله فرموده است:

همین ادعیه و همین خطبه ها، و همین «نهج البلاغه» و همین «مفاتیح الجنان» و همین کتاب هایی که ادعیه هستند، این ها همه کمک انسان اند در این که انسان را آرام کنند.(۳)

۱- ۱ . «آداب الصلاه» ص ۱۹۲.

۲- ۲ . یک مقاله مفید در این زمینه، «اَسناد و مشایخ راویان صحیفه کامله» دکتر منصور پهلوان، علوم حدیث، ش ۱۲، ص ۲۶. (ویراستار)

۳- ۳ . «تفسیر سوره حمد» ص ۱۵۱.

ب) مصباح الشريعه

سیّدبن طاووس می گوید:

«... مصباح الشریعه و مفتاح الحقیقه» را که ازامام صادق علیه السلام نقل شده است، همراه خود داشته باشد؛ زیرا این کتاب، در موضوع حرکت به سوی خدای متعال و آگاهی براسرار، بسیار با ارزش است.(۱)

مرحوم حاجی نوری در «خاتمه مستدرک الوسائل» مفصلاً درباره اعتبار این کتاب، بحث نموده و سخنان علمایی را که صحّت آن را پذیرفته اند، نقل کرده است. آن گاه به بحث از روایات این کتاب پرداخته و می گوید: گرچه روایات این کتاب با سایر روایات ائمه اطهار علیهم السلام شباهتی ندارد؛ ولی لازم نیست که تمام روایات، مشابه یکدیگر باشند و شهادت علمای بزرگ به اعتبار این کتاب، برای اثبات اعتبار آن کفایت می کند.(۲)

حضرت امام رحمه الله در آثار اخلاقی و عرفانی خود، فراوان به این کتاب اعتماد کرده و محتوای آن را به عنوان حدیث، نقل می نماید و بلکه شاید بتوان گفت در مباحث اخلاقی، به این کتاب، بیش از هر کتاب دیگری اعتماد کرده است؛(۳) ولی در مباحث فقهی خود، هرگز به آن اعتماد ندارد و فرموده است:

به هر حال، متن این کتاب، خود، بهترین شاهد است که نمی تواند حدیث باشد؛ زیرا با سایر روایات، هماهنگی ندارد و از این جهت، شاید بتوان گفت که این کتاب، ساخته و پرداخته عالمانی است که گرایش های عرفانی داشته اند و برداشت های خود را از این کلمات ائمه دین، در این کتاب بیان داشته اند.(۴)

به هر حال، وقتی ملاک ارزیابی کتاب حدیثی به صورت استحسانی و شخصی باشد، عالمی چون امام خمینی رحمه الله ، ادعا می کند که عبارت ها و مضامین «مصباح الشریعه»

۱- ۱ . «الأمان من أحطار الأسفار و الأزمان» سیدبن طاووس، ص ۷۸.م

۲- ۲ . «خاتمه مستدرک الوسائل» ج ۳، ص ۳۳۰.

۳- ۳ . برای مثال، ر.ک: «آداب الصلاه» ص ۱۹۲ و ۲۴۲.

۴- ۴ . «المکاسب المحرّمه» ج ۱، ص ۳۲۰.

شاهـد بر حـدیث نبودن آن است و عالم دیگری چون علامه مجلسـی اوّل (آن گونه که حاجی نوری از او نقل کرده است)(۱) ادعا می کند که قوّت مضمون و زیبایی احادیث «مصباح الشریعه»، دلیل بر صدور آن از معصوم است.

امام خمینی رحمه الله در جای دیگری نیز تصـریح می کند که «مصباح الشریعه» تألیف برخی از عرفا است اما مضمون آن را از کلمات حضرت امام صادق علیه السلام الهام گرفته و لذا آن را به صورت روایت نوشته است.

«در هر حال کتب فلسفی خصوصا از فلاسفه اسلام و کتب اهل حال و عرفان هر کدام اثری دارد. اولی ها، انسان را ولو به طور دورنما آشـنا می کنـد با ماوراء طبیعت. و دومی ها خصوصا بعضـی از آن ها چون «منازل السائرین» و «مصـباح الشـریعه» ــ که گویی از عارفی است که به نام حضـرت صادق علیه السـلام به طور روایت نوشته است، دل ها را مهیا می کنند برای رسیدن به محبوب. و از همه دل انگیزتر مناجات و ادعیه ائمه مسـلمین است که راهبرند به سوی مقصود نه راهنما. و دست انسان حق جو را می گیرند و به سوی او می برند. افسوس و صدافسوس که ما از آن ها فرسنگ ها دور هستیم و مهجور».(۲)

ج) کتاب من لایحضره الفقیه

این کتـاب، دومین کتاب از کتب اربعه حـدیثی شـیعه است. در اعتبار این کتاب و صـحّت و انتساب آن به شـیخ صـدوق، هیچ شک و تردیدی وجود ندارد؛ ولی آیا مرحوم صدوق به شرطی که در مقدمه کتاب ذکر کرده است، وفادار باقی مانده است یا خیر؟

وی در ابتـدای این کتاب می فرمایـد: «تنها چیزی را که بین خود و خدای متعال حجّت می دانم، نقل می کنم»؛(۳) اما با توجه به آن که روایـات ضـعیف فراوانی در این کتـاب یافت می شود، چگونه می توان گفت که مرحوم صـدوق، تمام آن را حجّت می دانسته است.

۱- ۱ . «خاتمه مستدرک الوسائل» ج ۳، ص ۳۳۰.
۲- ۲ . «صحیفه امام» ج ۱۸، ص ۴۵۳.
۳- ۳ . «کتاب من لایحضره الفقیه» ج ۱، ص ۳.

معروف است که شیخ صدوق، این جمله را در ابتدای کتاب فرموده؛ اما پس از آن که مقداری پیش رفته است، تصمیم خود را تغییر داده و یا آن که این عهد را فراموش کرده است. امام خمینی رحمه الله نیز همین نظر را پذیرفته و می گوید:

«... مع قوله قبیل ذلک فی حقّ کتابه: «لم أقصد فیه قصد المصنّفین فی ایراد جمیع ما رووه، بل قصدات الی ایراد ما أفتی به وأحکم بصحّته وأعتقد فیه أنّه حجه بینی وبین ربی»، وهو وان لم یف بهذا العهد فی کتابه _ کما یظهر للمراجع به _، لکن رجوعه عنه فی أول الکتاب فی غایه البعد.(۱)

اما به نظر نگارنده، شیخ صدوق، نه عهد خود را فراموش کرده و نه تصمیم خود را تغییر داده است (مخصوصا اگر گفته شود که نوعا نویسندگان، مقدمه کتاب را پس از اتمام اصل آن به رشته تحریر در می آورند و شیخ صدوق، پس از اتمام کتاب، حکم به صحّت تمام آن نموده است)؛ بلکه از خود مقدمه کتاب نیز قرائنی به دست می آید که نشان می دهد مرحوم صدوق، این مقدمه را پس از اتمام اصل کتاب نوشته است. به علاوه، بسیار بعید است که شیخ صدوق، در همان ابتدای کتاب الطهاره «من لایحضره الفقیه»، تصمیم خود را عوض کرده باشد.

اصل این اشکال، به جهت آن است که نوعا فقها، صحیح بودن حدیث و حجّت بودن آن را در زمان صدوق، به همان معنای امروزی حدیثِ «صحیح» معنا می کنند؛ آن گاه با مشکل مواجه می شوند و در کلام مرحوم صدوق، به تناقض یا تضادّی آشکار برخورد می کنند؛ در حالی که اصلاً تهافت و اختلافی در کلام صدوق با روش او در این کتاب، وجود ندارد؛ زیرا مراد شیخ صدوق از حدیث صحیح و آن چیزی که حجّت است، این است که حدیث، در یک اصل مشهور از «أصول أربعمأه» یا در دو اصل از آن ها باشد و معنای حدیث صحیح، از قرن هشتم به بعد، این است که تمام راویان سند حدیث، موثّق، بلکه عادل باشند. خلط بین این دو معنای صحیح، موجب این اشکالات و اشتباهات شده است.

۱- ۱ . «المکاسب المحرّمه» ج ۱، ص ۵۵.

بنابراین، کلام مرحوم صدوق، کاملاً صحیح است و عمل او در کتابش، برخلاف ادّعای او در مقدمه کتاب نیست.

د) بحارالأنوار

حضرت امام رحمه الله درباره کتاب شریف «بحارالانوار» معتقد است:

کتاب «بحارالانوار» که تألیف عالم بزگوار و محدّث عالی مقدار، محمدباقر مجلسی است، مجموعه ای است از قریب چهارصد کتاب و رساله که در حقیقت، یک کتابخانه کوچکی است که با یک اسم نام برده می شود. صاحب این کتاب، چون دیده کتاب های بسیاری از احادیث است که به واسطه کوچکی و گذشتن زمان ها از دست می رود، تمام آن کتاب را بدون آن که التزام به صحّت همه آن ها داشته باشد، در یک مجموعه به اسم «بحارالانوار» فراهم کرده و نخواسته کتابی عملی بنویسد یا دستورات و قوانین اسلام را در آن جا جمع کند تا در اطراف آن، بررسی کرده و درست را از غیر درست جدا کند. در حقیقت، «بحار»، خزانه همه اخباری است که به پیشوایان اسلام نسبت داده شده، چه درست باشد یا نادرست. در آن، کتاب هایی هست که خود صاحب «بحار»، آن ها را درست نمی داند؛ و او نخواسته کتاب عملی بنویسد تا کسی اشکال کند که: چرا این کتاب ها را فراهم کردی؟ پس نتوان هر خبری که در «بحار» است، به رخ دینداران کشید که آن، خلاف عقل یا حس است؛ چنان که نتوان بی جهت، اخبار آن را رد کرد که موافق سلیقه ما نیست؛ بلکه در هر روایتی باید بررسی شود و آن گاه با میزان هایی که علما در اصول تعیین کرده اند، عملی بودن یا نبودن آن را اعلان کرد.(۱)

ما چون در کتب «آشنایی با بحارالانوار» به طور مفصّل، در مورد «بحارالانوار» بحث کرده ایم، از تحلیل و نقد و بررسی این کلام حضرت امام رحمه الله در این جا خودداری می کنیم.(۲)

ص: ۲۷۲

۱- ۱ . «کشف اسرار» ص ۳۱۹.

۲ - ۲ . «آشنایی با بحارالانوار» احمد عابدی، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، زمستان ۱۳۷۸ ش، ۳۰۰ صفحه، رقعی، (ویراستار)

معرفی اجمالی کتاب «المکاسب المحرمه»، ج ۱

تألیف امام خمینی قدس سره

مهم ترین کتاب فقه استدلالی حوزه های علمی شیعه و بلکه جهان اسلام کتاب مکاسب شیخ اعظم انصاری است. این کتاب با آنکه همه مباحث مربوط به معاملات و حتی خرید و فروش را به صورت کامل ندارد، اما به جهت آنکه طرحی نو در فقه استدلالی است، کتاب درسی سطوح عالی حوزه و بلکه محور اصلی قریب به اتفاق درس های خارج فقه کتاب البیع قرار گرفته است. نگارنده گرچه روش متداول کنونی تدریس مکاسب را قبول ندارد، ولی این کتاب را از بهترین و تحقیقی ترین کتاب های درسی حوزه می داند.

از زمان تألیف کتاب مکاسب، شاگردان شیخ اعظم با نوشتن حاشیه بر آن، به تحلیل و تفسیر و نقد آرای شیخ پرداختند. برخی از مجتهدان بزرگ نیز به تدریس آن پرداخته و شاگردانشان آن درسها را به صورت تقریرات به رشته تحریر درآورده و کتاب های متعدد و باارزشی را در موضوع مکاسب پدید آوردند. برخی از این آثار عبارتند از: حاشیه مکاسب از آیت اللّه محمدتقی شیرازی، حاشیه المکاسب از مرحوم سید یزدی، حاشیه المکاسب از مرحوم شیخ محمد حسین اصفهانی، حاشیه المکاسب مرحوم ایروانی، هدایه الطالب از مرحوم شهیدی، مصباح الفقاهه آیت اللّه خوئی، المکاسب و المحرمه و کتاب البیع از امام خمینی رحمه الله و ارشاد الطالب از آیت اللّه تبریزی.

ص: ۲۷۵

مقایسه هرکدام از این کتاب ها و روش فقهی و نقاط قوت و ضعف هر یک از حوصله این معرفی اجمالی خارج است. ما اینک تنها به معرفی مکاسب امام خمینی رحمه الله می پردازیم که در عین تألیف مستقل بودن حاشیه ای بر مکاسب به شمار می رود.

یکی از ویژگی های مهم آثار امام خمینی رحمه الله آن است که همه آنها به قلم مبارک خود اوست و آنچه در این کتاب ها آمده است، واقعا اندیشه و آرای خود اوست؛ ولی بعضی از کتاب های تقریرات، آنچه را به استاد نسبت می دهند بدور از واقعیت و ساحت کلام استاد است، آن گونه که قبلاً تناقضی آشکار از این گونه تقریرات نویسی ها را در همین بخش از مجله وزین آینه پژوهش تذکر دادم.

نکته دیگر آن است که حضرات آیت اللّه خوئی و بسیاری از فقهای دیگر در هر مسأله ای که عنوان می کنند، به همان سبک و روش شیخ بحث را عنوان کرده و پس از توضیح کلمات شیخ اعظم به نقد و بررسی آنها پرداخته و پس از جمع بندی نظر مبارک خود را بیان می کنند، ولی امام خمینی رحمه الله به جای پرداختن به عبارت های شیخ به دنبال طرح جدید هر مسأله است و تلاش می کند خود دلیل های جدیدی برای مسأله ـ خارج از آنچه در کلمات شیخ آمده است ـ یافته و ورود و خروج خود را در مسأله به سبک جدیدی عنوان کند. از این جهت شاید بتوان گفت روش ایشان مشابه روش مرحوم ایروانی در حاشیه مکاسب و کاملاً برخلاف روش مرحوم مامقانی است.

باتوجه به آنچه گذشت اهمیت مطالعه و تحقیق آثار امام خمینی رحمه الله روشن می شود، علاوه بر آنکه هرکدام از آثار ایشان در موضوع خود از بهترین کتاب ها به شمار می روند، جامعیت امام در علوم مختلف عقلی و نقلی و ظاهری و باطنی در تک تک آثار ایشان آشکار است و خود دید جامعی به خواننده خود نیز ارائه می دهد، در عین آنکه همیشه تلاش دارد فقه را آمیخته با فلسفه و علوم عقلی ننماید. ضمن آنکه مستدل و برهانی بودن آثار امام خمینی رحمه الله یک فکر منسجم و منطقی به خواننده داده و او را از اعوجاج فکری برحذر می دارد. به هر حال بحث از روش خاص فقهی

حضرت امام خود مقالی مفصل و مقاله ای بلنددامن را می طلبد.

یکی از آثار امام خمینی رحمه الله کتاب «المکاسب المحرمه» است که به ترتیب مباحث کتاب مکاسب شیخ انصاری به بحث از معاملات حرام پرداخته است. مکاسب امام خمینی رحمه الله قبلاً در هفت مجلد چاپ شده بود (۲ جلد مکاسب محرمه، ۳ جلد کتاب البیع، و ۲ جلد خیارات، گرچه خیارات آن نیز قبلاً به اسم کتاب البیع چاپ شده است) و اکنون جلد اول این کتاب با تصحیح و تحقیق جدید چاپ و منتشر شده است.

برای آشنایی بیشتر با این کتاب بعضی از نکته های مهم آن را ذیلاً بیان می کنیم:

۱. هیچ فقیهی نمی تواند بدون توجه به آثار گذشتگان به فتوی دادن در مباحث فقهی بپردازد، اما تفصیل زیاد و افراط در نقل قول نیز حاصلی جز ضایع کردن عمر ندارد. مرحوم آیت اللّه شیخ مرتضی حائری به من فرمود: درس کسی بروید که عمرتان را در قیل و قال تلف نکند. یکی از ویژگی های همه آثار امام خمینی رحمه الله و من جمله کتاب مکاسب محرمه همین است که عمر خواننده را در قیل و قال تلف نکرده و سطر به سطر آن مطلب و حرف جدید دارد، و خود در ص ۳۸۰ این کتاب فرموده: تفصیل و بحث زیاد در بعضی مسائل که از واضحاتند، تضییع عمر است.

۲. امام خمینی رحمه الله دقیقا تابع ترتیب و روش بحث شیخ انصاری نیست، و لذا کسانی که به دنبال فهم مطالب کتاب مکاسب هستند، بهتر است به تقریرات یا حواشی دیگر مکاسب رجوع کنند، اما آنان که از فهم مطالب شیخ فارغ شده و به دنبال تحقیق و تعمّق در مسائل خصوصا با روش جدیدند، بهتر است به کتاب امام رجوع کنند.

۳. حضرت امام در بسیاری از مباحث این کتاب به نظرات اصولی خود اشاره می کند و علاوه بر بیان پیوند فقه با اصول و روش ردّ فروع بر اصول برای خواننده بخوبی روشن می کند که چگونه فقه مبتنی بر اصول بوده و بیگانه از آن نیست، آن گونه که برخی تصور کرده اند. وی در عین حال از تکرار مباحث اصولی در کتاب فقهی جلوگیری می کند.

۴. حضرت امام معمولاً از نقل قول باواسطه پرهیز داشته و تلاش می نماید که برای

هر سخنی به منبع اصلی آن رجوع نماید. در ص ۳۴ اظهار تأسف می کنند که کتاب سرائر را ندارم تا به آن مراجعه کنم. (امروزه برخی از گرانی قیمت کتاب شکوه دارند، در حالی که در قدیم گاهی قیمت یک کتاب با قیمت یک منزل برابر بوده است، استاد بزرگوارم حضرت آیت اللّه شیخ حسن تهرانی دام ظله فرمود: وقتی متوجه شدم که حضرت امام کتاب سرائر را ندارد یک جلد کتاب سرائر برای ایشان به قیمت ۱۵ تومان خریده و به ایشان تقدیم کردم و در همان زمان منزل خود را در باغ پنبه به ۱۶ تومان خریدم).

۵. بحث های رجالی متعددی در این کتاب آمده است مثل ص ۶۸، ۴۰۲، ... در حالی که معمولاً ـ شیخ انصاری در کتاب مکاسب به مباحث رجالی نمی پردازد.

۶ . توجه کامل به اختلاف نسخه روایات، خصوصا آنچه دخیل در اختلاف فتوی باشد، مثل ص ۷۶، ۷۴، ۹۹، ۳۹۳.

۷. توجه به تصحیفات روایات، مثل ص ۴۸۴.

۸ . توجه به مسائل سیاسی و تفکیک روایاتی که احکام سیاسی را بیان می کنند؛ مثل در ص ۴۲۵ می فرماید در حدیثی آمده است: کسی که به جماعت مسلمین حاضر نمی شود غیبت او مجاز است. امام خمینی رحمه الله می فرماید این حکم حکم سیاسی است، زیرا اعراض از جماعت مسلمین در عصر نبی صلی الله علیه و آله در واقع اعراض از والی مسلمین و مظنّه توطئه بر ضد اسلام است و در چنین موردی لازم است مسلمانان به هر طریق ممکن با شخص متخلف برخورد کنند.

۹. در ص ۴۸۱ می فرماید: کتاب مصباح الشریعه ارزش و اعتبار حدیثی ندارد و بلکه بعید نیست که ساخته دست بعضی از علما باشد. این در حالی است که حضرت امام در آثار اخلاقی و عرفانی خود فراوان به این حدیث استناد کرده است. اینها تناقض یا تهافتی با یکدیگر ندارند، زیرا ملاک ارزیابی حدیث فقهی چیز است و ملاک برای حدیث اخلاقی چیز دیگر است.

۱۰. بعضی از افرادی که گویا اختیار ثواب و عقاید الهی به دست آنان بوده، اصرار

دارند بگویند غیر از شیعیان اثناعشری، پیروان همه ادیان و مذاهب دیگر اهل جهنم و مخلّد در آن می باشند. اینان استحقاق عذاب را با فعلیت آن اشتباه کرده اند، و چه بسا که کسی مستحق عذاب باشد اما گرفتار عذاب نشود. ثانیا نمی توان گفت همه کفار و غیرمسلمانان و بلکه غیر از شیعیان همه مستحق عذابند، زیرا همچنان که امام فرموده است (ص ۲۰۰): کفّار مکلّف به اصول و فروع و معاقب بر آن هستند، اما اکثریت قریب به اتفاق آنان جاهل قاصرند نه مقصّر، زیرا عوام آنان روشن است که جاهل قاصرند و طوری یقین به صحت دین و مذهب خود و بطلان ادیان و مذاهب دیگر دارند که حتی احتمال خلاف آن را نمی دهند و کسی که قاطع باشد در پیروی از قطع خود معذور است و عاصی شمرده نمی شود و نمی توان او را عقاب نمود. اما علمای آنان نیز چون یقین به صحت دین خود و بطلان ادیان دیگر و استدلال های آنان دارند، هرگز احتمال خلاف نمی دهند، زیرا در محیط غیر اسلامی بزرگ شده اند پس آنان نیز جاهل قاصرند. پس کفار معاقب بر اصول و فروع هستند، به شرط آنکه حجت بر آنان تمام شده و قاصر نباشند.

البته این استدلال امام خمینی رحمه الله جای تأمل دارد گرچه اصل مدعای ایشان صحیح است و اما تصحیح کتاب:

این کتاب توسط محققان مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه الله براساس نسخه خطی اصل که به خط مبارک امام خمینی رحمه الله است و نیز با مقابله با نسخه چاپی چاپخانه مهر سال ۱۳۸۱ قمری که با پاورقی حضرت آیت اللّه آقای شیخ مجتبی تهرانی است، بدقت تصحیح گردیده است، گرچه مقابله چند صفحه ای از خط امام که تصویر آن در مقدمه آمده است با متن اندک تفاوت هایی را نشان می دهد.

در این تصحیح کلمات بزرگان و بلکه هر کلامی که مورد استناد یا استشهاد قرارگرفته است به منابع اصلی آن در پاورقی ارجاع داده شده است. حتی آنچه به صورت مجهول در کلام امام آمده است گوینده آن در پاورقی مشخص شده است. ضمن بیان نشانی همه روایات متن به کتاب های روایی معتبر، هر روایتی که سندش

خدشه ای داشته است، در پایین صفحات علت ضعف بیان شده است.

مقدمه بیست صفحه ای آقای سید محمد هاشمی که به بحث از روش فقهی امام پرداخته است و فهرست تفصیلی پایان کتاب از دیگر امتیازات این چاپ است.

ص: ۲۸۰

احادیث فقهی در غیر کتاب های حدیثی

بخش زیادی از روایات فقهی، روایاتی هستند که در غیر کتاب های حدیثی نقل شده اند؛ مثلاً کتاب های المبسوط، الخِلاف، الانتصار، المُقنعه، المُقنع، السرائر و... ، کتاب های فقهی هستند و برای تدوین حدیث، تألیف نشده اند؛ اما احادیث بسیاری در این کتاب ها یافت می شود که تنها منبع آن ها نیز همین کتاب هاست.

آیا چنین کتاب هایی، قابلیت و ارزش استناد دارند و روایاتی که از آن ها به دست آید، می تواند مستند فقهی قرار گیرد یا خیر؟ حضرت امام رحمه الله در این باره می فرماید:

در برخی از کتاب های استدلالی فقه، روایاتی از اهل سنّت برای جدل با آنان نقل شده است و این روایات، برای ما قابل استدلال نیستند؛ مثل روایات کتاب های سید مرتضی ــ رضوان اللّه علیه.(۱)

از این جا معلوم می شود که اگر روایاتی تنها از طرق عامّه نقل شده بود و فتوایی هم مطابق آن در میان علمای شیعه بود. این فتوا، سبب جبران ضعف آن حدیث نمی شود؛ مگر آن که ثابت شود تنها مستند آن فتوا، همین روایت بوده است. از این جاست که روایات کتاب هایی مثل: الانتصار، الناصریات، مسائل الاخلاف، المنتهی، التذکره و الغُنیه، قابل استناد نیستند.(۲)

در مورد کتاب فقهی «المقنعِ» مرحوم صدوق نیز حضرت امام خمینی رحمه الله می فرماید:

گرچه مرحوم صدوق در مقدمه این کتاب می گوید: «من سند این روایات را حذف کردم تا حفظ آن آسان باشد»؛ ولی احتمال دارد معنای این کلام شیخ صدوق، آن باشد که تمام روایات این کتاب، در کتاب های اصول وجود دارد و آن کتاب های اصول، موثّق بوده و بنابراین، تمام این روایات، با سند صحیح به صدوق رسیده اند و احتمال دارد که معنای کلام صدوق، این باشد که سند شیخ صدوق به آن اصول، سند صحیحی بوده است؛ اما توثیق اصحاب آن اصول

۱- ۱ . «المکاسب المحرّمه» ج ۱، ص ۲۲.

۲- ۲ . همان جا.

ننموده است؛ یعنی سند صحیح دارد که تمام آنچه نقل کرده است، در آن اصول، موجود بوده است و این احتمال دوم، اقرب و قوی تر از احتمال اوّل است.(۱)

بنابراین، روایات کتاب «المقنع» به نظر حضرت امام رحمه الله قابل استدلال فقهی نیست و از نظر اعتبار، مثل مُرسَل های «من لایحضره الفقیه» نبوده، اعتبار آن ها کمتر است.

احادیث کتاب «مستطرفات السرائر» نیز همین سرنوشت را دارد؛ زیرا به نظر حضرت امام رحمه الله ، گرچه ابن ادریس، این روایات را از «أصول أربعمأه» (مثل کتاب بَزَنطی و ابن بُکیر) گرفته است؛ ولی «أصول أربعمأه»، در زمان مشایخ سه گانه (که کتب اربعه را می نوشتند)، معروف بودند و آنان، سند خود را به صاحبان اصول، ذکر کرده اند؛ ولی ابن ادریس، چون سند خود را به آن اصول، ذکر ننموده و احتمال دارد ایشان با اجتهاد و حدس خود به دست آورده باشد که این اصول از همان مؤلفان است، لذا این احادیث او قابل اعتماد نیستند؛ به خلاف مرحوم صدوق و امثال او که اصلاً اهل اجتهاد کردن و حدس نبودند و تنها به خبر حسّی اعتماد می نمودند. به همین جهت، مرسلات مرحوم صدوق، قابل اعتماد است، به خلاف مرسِلات مرحوم ابن ادریس.(۲)

شبیه همین کلام را حضرت امام رحمه الله درباره کتاب «الاختصاص» شیخ مفید نیز فرموده و معتقد است که مرسلات شیخ مفید، مثل مرسلات شیخ صدوق، قابل اعتماد نیست؛ زیرا مرحوم مفید، اهل اجتهاد بوده و به وجوه ظنّی و حدسی نیز اعتماد می کرده است، برخلاف مرحوم صدوق.(۳)

آنچه ذکر شد، دیدگاه حضرت امام رحمه الله به نسبت برخی از مهم ترین کتاب های حدیثی بود و شاید موارد دیگری نیز یافت شود که حضرت امام رحمه الله ، دیدگاه خود را درباره کتاب های روایی بیان کرده باشند که ما به آن، دست نیافته باشیم.

۱- ۱ . «المکاسب المحرّمه» ج ۲، ص ۲۶.

۲- ۲ . همان، ص ۴۷.

۳- ۳ . «المکاسب المحرمه» ج ۱، ص ۷۸ و ۲۹۳.

آشنایی با کتاب «مناهج الوصول الی علم الاصول»

تألیف: امام خمینی قدس سره

مطالعه کتاب های اصول حضرت امام خمینی قدس سره به چند دلیل برای ما مغتنم است:

نخست: ابتکارات و نوآوریهایی که در آثار حضرت امام است.

دوم: جامعیت ایشان در علوم گوناگون علاوه بر روشن بینی در مسائل سیاسی و حکومتی.

سوم: اهتمام زیاد ایشان به تهذیب و حذف مباحث زاید و غیرضروری و پرهیز از برخی وسواسهای ملال آور.

چهارم: شخصیت ممتاز و بی همتای امام خمینی قدس سره که این خود برای ما موضوعیت دارد.

دانش اصول، یکی از ابزارهای مهم برای فهم و استنباط احکام الهی است که فقیهان بزرگ شیعی از روزگاران پیش تا به امروز در تکامل آن کوشیده اند.

در مقدمه ای که آیه اللّه فاضل بر این کتاب نوشته اند به شش مورد از نوآوریهای حضرت امام اشاره کرده اند؛ مثلاً با طرح عدم انحلال خطابات عامّه به تعداد مکلّفان امر به اهم و مهمی را که ضد یکدیگرند تصحیح نموده است بدون نیاز به مباحث مفصل و پیچیده مرتّب. و یا انکار تقسیم اوامر شرعی به اوّلی واقعی و اضطراری و ظاهری، بلکه امر واحدی است و تنها شرایط آن متفاوت است.

حضرت امام ابتدا تعلیقه ای بر کفایه نوشته که با انوار الهدایه در دو جلد چاپ شده

ص: ۲۸۱

است. این حاشیه از ابتدای مباحث قطع و ظنّ کفایه تا پایان مبحث اشتغال را شامل می شود. پس از آن تصمیم می گیرد کتاب مستقلی در علم اصول، تألیف کند و در سال ۱۳۷۰ ق رساله استصحاب و نیز تعادل و تراجیح را نوشته و در سال ۱۳۷۳ ق یادداشتهایی را که مربوط به مباحث الفاظ بوده و اکنون با نام مناهج الاصول منتشر شده، تهیه می کند و در سال ۱۳۸۶ ق رساله لا ضرر را تألیف می کند.

کتاب مناهج مجموعه مباحث الفاظ اصول را دربردارد و انوار الهدایه مباحث قطع و ظنّ و شک (برائت، تخییر، اشتغال) را و رسائل ایشان مبحث لا ضرر و استصحاب و تعادل و تراجیح و اجتهاد و تقلید و تقیه را دربردارد، از این رو مجموعه این سه کتاب یک دوره کامل علم اصول به قلم مبارک حضرت امام خمینی رحمه الله است.

مباحث کتاب مناهج الاصول به ترتیب کفایه است که با بیان موضوع علم شروع می شود و با بحث مطلق و مقید پایان می یابد. حضرت امام در هر مسأله ای از ابتدا به سراغ مباحث اصلی رفته و از مطرح کردن بحثهای زاید یا توضیح واضحات و تکرار مکررات خودداری نموده است. در سرتاسر کتاب تبحر کامل و فوق العاده نویسنده آن به فلسفه کاملاً مشهود است و در هر بحث فلسفی که وارد شده است همانند یک فیلسوف اظهارنظر می کند و در چندین مورد حتّی آراء صدرالمتألهین قدس سره را مورد مناقشه فلسفی قرار داده است. در چند جای کتاب، خود امام حواشی و تعلیقاتی دارند که با رمز «منه رحمه اللّه» مشخص شده است. و در برخی از موارد، مطالبی را از درس مرحوم آیه اللّه حاج شیخ عبدالکریم نقل کرده و آنها را مورد نقد و بررسی قرار می دهد (رک: ج ۱، ص ۲۷۵) که می فرماید: مرحوم حاج شیخ در اواخر عمر شریفشان قائل به اصاله التعبدیه شدند. و گاهی به تقریراتی که خود امام از درس حاج شیخ ـ رضوان اللّه علیهما ـ نوشته اند اشاره می کند (رک: ج ۲، ص ۲۲۰) که به احتمال زیاد این کتاب همچون برخی از کتابهای دیگر امام از بین رفته است.

در جلد اول صفحه ۳۷۷ بحث بسیار جالبی درباره کیفیت ثواب و عقاب اخروی مطرح کرده و می گوید: برخی آنها را از قبیل تمثلات ملکوتی می دانند و بعضی جعلی

ص: ۲۸۲

و عـده ای به اسـتحقاق می داننـد. (و متأسـفانه علی رغم رایـج بـودن درس فقه و اصـول در حوزه هـای علمیه، درس معقول و اصول عقاید کمتر مطرح می شود و لذا صـحبت از اسـتحقاق ثواب و عقاب بر سـر زبانها شایع شده است در حالی که حضرت امام می فرماید: حق آن است اگر کسـی خداشناس باشد و نسبت خداوند متعال را با خلق بداند و در قوای عبد و نسبت آنها به خداوند تأمل نماید هرگز لب به این سخن نمی گشاید که صرف نعمت خداوند در طریق طاعت او موجب استحقاق ثواب می باشد. سپس می فرماید: بهتر است این گونه مباحث به اهلش و به محلش سپرده شود.

به هر حال مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام به نحو بسیار خوبی کتاب را تصحیح و چاپ نموده است و زحمت زیادی را برای پیدا کردن اقوالی که در متن تنها به عنوان «قیل» یا «قد یتوهم» به آنها اشاره شده متحمل شده است، که جای تشکر و سپاس فراوان دارد و در پایـان کتاب نیز ۱۱ فهرست آورده انـد که مفیدنـد گرچه فهرست اماکن و مـدن، فرق و طوایف، کلمات مشـروحه، گذشـته از آنکه کامل نیسـتند برای این گونه کتابهای علمی اصولی، لزومی نداشـته و مشکلی را حل نمی کند. برای این گونه کتابهای علمی استدلالی تنها فهرست کتب و اعلام و موضوعات و اصطلاحات و فهرست موضوعی کافی است.

در برخی از موارد نیز کلمـات یا اشـعار، آدرس داده نشـده انـد (رک: ج ۱، ص ۱۱۹ و ج ۲، ص ۲۴۰) و در ذکر آدرسـها از روش واحـدی پیروی نشـده است گـاهی در ابتـدای نقل قول مأخـذ آن را ذکر کرده انـد و گاهی در پایان آن و حتّی در یک صفحه یک حدیث را پیش از نقل آن و حدیث دیگر را پس از نقل آن آدرس داده اند (ج ۲، ص ۱۶۴).

در ذکر بعضـی از آیات شـریفه قرآن مجیـد نیز رسم الخط قرآن مراعات نشـده مثل ج ۱، ص ۱۳۶ و ص ۳۰۲ و در ج ۲، ص ۱۸۷ الدقائق الحکَمیّه ضبط شده است که غلط است و باید به صورت مفرد الحِکْمیّه باشد.

در پایان ذکر این نکته جالب و بسیار آموزنده است که بزرگان دین ما ــ در عین

ص: ۲۸۳

خوانـدن ادعیه و تقیّد شدیـد به عبـادات شـرعی ــ در هیـچ شـرایطی خود را از بحث علمی دور نگه نمی دارنـد به طوری که حضـرت امام خمینی، رساله تعادل و تراجیـح خود را در بیست و سوم ماه رمضان (ایام و لیالی قدر) به پایان برده است. آنگونه که مرحوم صـاحب جواهر کتـاب ارزشـمند جواهر را در شب قـدر به پایان رسانـد و نیز مرحوم علامه طباطبائی تفسـیر شـریف المیزان را در ۲۳ رمضان به اتمام رسانده و مرحوم حاجی سبزواری نیز کتاب شرح منظومه را در ۲۳ رمضان تمام کرده است و اینها همه شاهد آن چیزی است که مرحوم شـیخ صدوق نقل کرده که مشایخ وی می گفتند بهترین عمل در شب قدر تحصـیل علم و معرفت به حلال و حرام الهی است.

ص: ۲۸۴

فهرست منابع

۱. قرآن مجید.

۲. آئینه دانشوران، سید علیرضا ریحان الله، چاپ دوم، ۱۲۷۸ق.

۳. آداب الصلاه، امام خمینی، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، ۱۳۸۰.

۴. آشنایی با بحار الانوار، احمد عابدی، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ، تهران، ۱۳۷۸ش.

۵. آغاز و انجام، خواجه نصیرالدین طوسی، مؤسسه چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ، تهران، ۱۳۸۰ش.

۶. استاد و مشایخ راویان (صحیفه کامل)، دکتر منصور پهلوان.

۷. اعجاز البیان فی تأویل ام القرآن، محمد بن اسحاق، قونوی، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۲ش.

۸. الاسفار الاربعه (ج ۱ – ۳ – ۶ – ۹) محمد بن ابراهیم شیرازی صدرالمتألهین، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۹۹م.

۹. الاعجاز العلمی فی الاسلام، (القران الکریم) محمد کامل عبد الصمد، الدار المصریه اللبنانیه قاهره، ۱۴۱۷.

۱۰. الامان من اخطار الاسفار و الازمان، سید بن طاووس، مکتبه مفید، قم، بی تا.

۱۱. التفسیر الکبیر، فخر رازی، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۵.

۱۲. التکامل فی الاسلام، احمد امین، دارالکتب العلمیه، اسماعیلیان، قم، ۱۴۰۰.

۱۳. الصحیفه السجادیه الثالثه، گرد آوری میرزا عبد الله افندی اصفهانی، مکتبه الثقلین، قم، ۱۴۰۰ق.

ص: ۲۸۵

۱۴. الفتوحات المکیه، محی الدین ابن عربی، تصحیح عثمان یحیی، الهیئه المصریه العامه للکتاب، قاهره، ۱۴۰۵ق.

۱۵. القرآن العظیم هدایته و اعجازه فی اقوال المفسدین، محمد صادق عرجون، مکتبه الکلیات، قاهره، ۱۹۶۶.

۱۶. الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۷ش.

۱۷. المکاسب المحرمه (ج ۱ و ۲)، روح الله موسوی امام خمینی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۹ش.

۱۸. اوصاف الاشراف، خواجه نصیرالدین طوسی، تصحیح محمد مدرسی، انجمن اسلامی الغدیر، تهران، ۱۳۶۲ش.

۱۹. بحار الانوار، علامه محمد باقر مجلسی، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ق.

۲۰. بصائر الدرجات، محمد بن حسن صفار، انتشارات کتابخانه آیه الله نجفی مرعشی، قم، ۱۴۰۴ق.

۲۱. تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، امام خمینی(ره)، چاپ اول، قم، مؤسسه پاسدار اسلام، ۱۴۰۶.

۲۲. تعلیقات علی شرح المنظومه السبزواری، میرزا مهدی آشتیانی، بوستان کتاب، قم، ۱۳۷۸ش.

۲۳. تفسیر سوره حمد، امام خمینی(ره)، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸ش.

۲۴. تفسیر صافی، جلد ۱، ملا محسن فیض کاشانی، قم، دارالمرتضی، ۱۳۹۹ق.

۲۵. تفسیر مجمع البیان (ج ۱۰)، فضل بن حسن طبرسی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۳۳۹ش.

۲۶. تفسیر العیاشی، محمد بن مسعود سمرقندی، تصحیح سید هاشم رسول محلاتی، مکتبه علمیه اسلامیه، تهران، بی تا.

۲۷. تفسیر القرآن الکریم، منسوب به محی الدین عربی، تصحیح مصطفی غالب، مکتبه علمیه اسلامیه، تهران.

۲۸. تفسیر سوره حمد، روح الله موسوی خمینی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۵ش.

۲۹. تفسیر سوره توحید، امام خمینی، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، ۱۳۷۵.

۳۰. تقریرات فلسفه امام خمینی، سید عبدالغنی اردبیلی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۱ش.

۳۱. توحید صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه، معروف به شیخ صدوق، تصحیح سید هاشم حسینی، تهران، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۳۵۷ش.

۳۲. جهاد اکبر یا مبارزه با نفس، روح الله موسوی امام خمینی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۳ش.

۳۳. چهل مقاله، رضا استادی، انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی، قم، ۱۳۷۱ش.

۳۴. حافظ نامه (ج۲)، بهاء الدین خرمشاهی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.

۳۵. حکمه الاشراق، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، شهاب الدین سهروردی، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۳۶. خاتمه مستدرک الوسائل، میرزا حسین نوری، انتشارات اسماعیلیان، قم، ۱۳۸۳ق.

۳۷. دیوان امام، روح الله موسوی امام خمینی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۳ش.

۳۸. رحیق مختوم (بخش پنجم، ج اول)، عبد الله جوادی آملی، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۵ش.

۳۹. رسائل ابن عربی، محی الدین ابن عربی، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ ق.

۴۰. رسائل قیصری، داود قیصری، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، دانشگاه فردوسی، ۱۳۵۷ش.

۴۱. رساله لقاءالله، میرزا جواد آقا ملکی تبریزی، به کوشش صادق حسن زاده، انتشارات علی(ع)، ۱۳۸۰ش.

۴۲. رساله طلب و اراده، روح الله موسوی خمینی.

۴۳. ریاض السالکین (ج ۲)، سید علیخان مدنی شیرازی، تحقیق سید محسن حسینی امینی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۹ق.

۴۴. ریاض السالکین، سید علیخان حسینی، مؤسسه نشر اسلامی، قم، ۱۴۰۹ ق.

۴۵. سرّ الصلوه امام خمینی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ ششم، ۱۳۷۸ش.

۴۶. سی مقاله، رضا استادی، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۳۷۳ش.

۴۷. سیمای انسان کامل از دیدگاه مکاتب، عبدالله نصری.

۴۸. شرح الاسماء الحسنی، ملا هادی سبزواری، تحقیق نجفقلی حبیبی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۲ش.

۴۹. شرح حدیث جنود عقل و جهل، روح الله موسوی خمینی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۷ش.

۵۰. شرح چهل حدیث، روح الله موسوی خمینی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۲ش.

۵۱. شرح دعای سحر، به مقدمه آقای فهری، نهضت زنان مسلمان، تهران، ۱۳۵۹ش.

۵۲. شرح منظومه (چاپ ناصری)، ملاهادی سبزواری، مؤسسه دارالعلم، قم، ۱۳۷۰ش.

۵۳. شرح تجرید العقائد، علاء الدین قوشجی، مؤسسه آل البیت، قم، ۱۳۶۹ش.

۵۴. شرح فصوص الحکم، محمد داود قیصری، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۵ش.

۵۵. شرح اشارات و تنبیهات، خواجه نصیرالدین طوسی، تهران، دفتر نشر کتاب، ۱۳۷۷ق.

۵۶. شرح توحید صدوق، قاضی سعید قمی، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۵ق.

۵۷. شرح الاشارات، خواجه نصیر الدین طوسی، دفتر نشر کتاب، تهران، ۱۳۶۵.

۵۸. شوارق الالهام، فیاض لاهیجی، کتابفروشی مرتضوی، تهران.

۵۹. شواهد الربوبیه، صدرالمتألهین محمد بن ابراهیم شیرازی، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۰ش.

۶۰. صحیفه امام، مجموعه آثار امام خمینی، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، ۱۳۷۸.

۶۱. صد میدان، خواجه عبدالله انصاری، تصحیح قاسم انصاری، کتابخانه طهوری، تهران، ۱۳۶۲ش.

۶۲. عرفان و عارف نمایان، ترجمه کسراصنام الجاهلیه، ترجمه محسن بیدارفر، تهران، دانشگاه الزهراء، ۱۳۶۶ش.

۶۳. عقیده اهل السنه و الجماعه، عبدالعزیز بن باز، تألیف محمد بن صالح العلیمین.

۶۴. علل الشرایع، محمد بن علی بن الحسین شیخ صدوق، مکتبه حیدری، نجف اشرف، ۱۳۸۵ق.

۶۵. علم الیقین (ج ۱)، ملا محسن فیض کاشانی، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۷۱ش.

۶۶. عیون اخبار الرضا علیه السلام، محمد بن علی بن الحسینی معروف به شیخ صدوق، انتشارات جهان، تهران، بی تا.

۶۷. فصوص الحکم، محی الدین ابن عربی تصحیح ابو العلاء عفیفی.

۶۸. قرآن پژوهشی، محمد مهدی فولادوند، موسسه فرهنگی الست فردا، تهران، ۱۳۸۱.

۶۹. کتاب من لا یحضره الفقیه (ج ۱)، محمد بن علی بن الحسین معروف به شیخ صدوق، درالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۹۰ق.

۷۰. کشف المراد، علامه حلی، تصحیح حسن حسن زاده آملی، مؤسسه نشر اسلامی، قم، ۱۳۷۶ش.

۷۱. کشف الاسرار، امام خمینی، بی تا، بی نا، بی جا.

۷۲. کشکول شیخ بهائی (چاپ ناصری)، شیخ بهائی، کتابفروشی اسلامیه، تهران.

۷۳. کیمیای سعادت، ابوحامد محمد غزالی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱ش.

۷۴. کیهان اندیشه (شماره ۱۱ و ۱۸)، مجموعه نویسندگان

۷۵. مثنوی معنوی، جلال الدین محمد مولوی، تصحیح نیکلسون.

۷۶. مجله نامه فرهنگ، مجموعه نویسندگان.

۷۷. مجله حوزه (شماره ۹۶)، مجموعه نویسندگان.

۷۸. مجله علوم حدیث (ش ۱۲)، مجموعه نویسندگان.

۷۹. مجمع البحرین، فخرالدین طریحی، بیروت، مکتبه الهلال، ۱۹۸۵م.

۸۰. مراه العقول (ج ۹)، محمد باقر بن محمد تقی مجلسی، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۶۳ش.

۸۱. مرصاد العباد، نجم الدین کبری، به اهتمام محمد امین ریاحی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۲ش.

۸۲. مشارق الدراری، سعید الدین فرغانی، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات، ۱۳۷۹ش.

۸۳. مصباح الانس، محمد بن حمزه فناری، انتشارات مولی، ۱۳۷۴ش.

۸۴. مصباح الهدایه، روح الله موسوی خمینی، با مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۶ش.

۸۵. مصباح الشریعه، منسوب به حضرت امام صادق(ع)، کتابفروشی صدوق، تهران، ۱۳۶۲ش.

۸۶. معاد جسمانی در حکمت متعالیه، محمد رضا حکیمی، انتشارات دلیل ما، قم، ۱۳۸۱ش.

۸۷. مفاتیح الغیب، محمد بن ابراهیم شیرازی، صدرالمتألهین، تصحیح محمد خواجوی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۳ش.

۸۸. مفتاح العلوم، محمد بن علی سکاکی، انتشارات ارومیه، قم، بی تا.

۸۹. مقدمات نص النصوص، سید حیدر آملی، تصحیح هنری کربن و عثمان یحیی، گنجینه نوشته های ایرانی، تهران، ۱۳۵۲ ش.

۹۰. مقدمه تاریخ ابن خلدون، عبدالرحمن بن خلدون، دارالفکر، بیروت، ۱۴۰۸.

۹۱. منازل السائرین، خواجه عبد الله انصاری، چاپ قاهره.

۹۲. مولوی نامه (مولوی چه می گوید)، جلال الدین همائی، مؤسسه نشر هما، تهران، ۱۳۶۹ش.

۹۳. نامه های عرفانی، کنگره اندیشه های اخلاقی و عرفانی امام خمینی، قم، ۱۳۸۱.

۹۴. نص النصوص، سید حیدر آملی، تصحیح هنری کربن و عثمان یحیی، گنجینه نوشته های ایرانی، تهران، ۱۳۵۲ش.

۹۵. نقد النصوص، عبدالرحمان جامی، تصحیح ویلیام چیتیک، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰ش.

۹۶. نهایه الحکمه، سید محمد حسین طباطبایی، تحقیق و تعلیق عباسعلی زارعی سبزواری، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ق.

۹۷. نهج البلاغه، گرد آوری سید رضی موسوی حسینی، تصحیح صبحی صالح، قم، انتشارات هجرت، ۱۳۹۵ق.

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِی الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانه ای
قائمیه
اصفهان
WWW
برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹